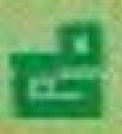
د. محمد فتحي عبد الله

الجدل بين ارسطو وكنط



دراسة مقارنة





أهم جروبات علي تليجرام
باحثون
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية



الجدل بين ارسطو وكنط

الطبعة الأولى

1415 هـ ـ 1995 م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام

هاتف : 802428 -802407 -802296

ص. ب : 113/ 6311 ـ بيروت ـ لبنان

تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

د. محمد فتحي عبد الله

الجدل

بين

ارسطو وكنط

مقارنة]

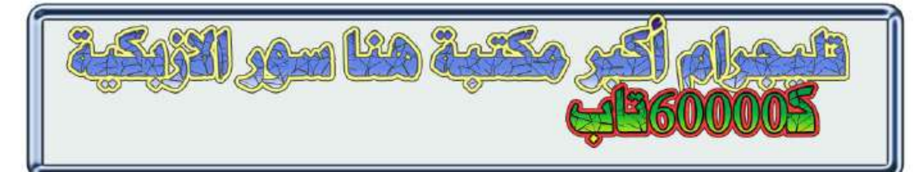
جامعية للدراسات والنشر والتوزيع



بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وقل رب زدني علماً﴾

صدق الله العظيم



إهداء

إلى روح أبي

أهدي هذا البحث المتواضع

الذي كان له أكبر الفضل في إخراجه الى النور

رحمه الله وجعل مثواه الجنة

إبنك محمد




أهم جروبات علي تليجرام
باحثون
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

شكر وتقدير

الآن وبعد أن كتب لهذا الكتاب أن يرى النور، لا يسع المؤلف إلا أن يسجل بوافر الشكر والتقدير للسيد الأستاذ الدكتور /محمود فهمي زيدان أستاذ الفلسفة الحديثة بكلية الآداب جامعة الكويت والمشرف على البحث، ما قام به من جهد وعون صادق في جميع مراحل إعداد البحث فلقد كانت لتوجيهاته وآرائه السديدة فيما يتعلق بجمع وإعداد المادة العلمية من ناحية، والنواحي الفنية المرتبطة بمناهج البحث العلمي من ناحية أخرى الفضل في خروج البحث في صورته الراهنة.

كما يرجع إليه الفضل كذلك في اختيار الإطار العام الذي بنى عليه البحث، ليس هذا فحسب إنما يرجع إليه الفضل أيضاً في إنتقاء واستخدام كثير من الألفاظ العلمية التي يحرص على استخدامها توخياً للدقة التامة وحرصاً على استخدام ألفاظ ذات معان محددة.

كما أتوجه بالشكر للسيد الأستاذ الدكتور / أحمد محمود صبحي أستاذ الفلسفة الإسلامية ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الاسكندرية إذ أدين له بفضل كبير في إعدادي العلمي والفلسفي، فعلى يديه تتلمذت طوال الأربع سنوات التي أمضيتها بالكلية، وقد فتح لي مكتبته وقلبه أثناء دراساتي العليا فكان بحق خير معين. كما لا يفوتني كباحث أن أتقدم بجزيل شكري وإمتناني لكل من مد لي يد العون أثناء إعدادي لهذا البحث حتى ظهر في الصورة التي نراه عليها اليوم، وأخص بالذكر والدي الفاضل الذي قام بمراجعة البحث أثناء طباعته.

وكذا أتقدم بالشكر والتقدير لإدارة مركز الرعاية الثقافية والاجتماعية للمكفوفين بكلية الآداب جامعة الاسكندرية، وكذا لكل من عمل معي من مكلفي ومكلفات الخدمة بالمركز.

وفي ختام كلمتي أسأل الله أن أكون قد وفقت في بحثي وما توفيقي إلا بالله.

المؤلف


أهم جروبات علي تليجرام
باحثون
هنا سور الأزبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

المقدمة

يجدر بنا قبل القيام بالتعريف ببحثنا وتوضيح أهميته وتحديد المنهج الذي سنلتزم به أثناء بحثنا، أن نتناول بالدراسة كلمة الجدل من حيث الاشتقاق اللغوي والاصطلاح والمفهوم لدى الفلاسفة عبر العصور.

الجدل هو أسلوب للمناقشة والتعليم، وقد نشأ مصطلح الجدل عن الاسلوب اليوناني في فن الحوار، وبالرغم من أن لهذا المصطلح معان عديدة، إلا أن له معنى عام، فربما يقال إن الجدل هو بمثابة منهج للحوار يصل في بعض الأحيان إلى الحقيقة بواسطة الاستدلال، وحتى إذا ما كان هذا الوصف العام ينطبق على الحالات المتعددة إلا أنه غاية في الإبهام، ويبدو أنه لا قيمة له إذ يخفق في أن يبين فضل أفكار كل من هيجل وماركس على الجدل من الناحية التاريخية.

الجدل من حيث الاشتقاق اللغوي والاصطلاح:[1]

أولاً: من حيث الاشتقاق اللغوي

إننا نجد في أصل كلمة جدل (Dialectique) الاسم اليوناني ([illegible]) المشتق من كلمة ([illegible]) الذي يدل معنياه الرئيسيان على «الكلام» أو «الخطاب والحجة» ونجد هذين المعنيين في كلمة (Dialectique). فتدل السابقة (Dia) هنا على معنى التبادل أو المقايضة، وبذلك تدل كلمة ([illegible]) على تبادل الكلام أو الحجج، أو على المحادثة أو المناقشة في حين أن النعت[illegible] يدل على ما تختص به المناقشة، وبصفة خاصة عن طريق الحوار: ومن هنا كان الاسم[illegible] باضمار كلمة[illegible] دالاً على فن المناقشة.

وهكذا يمكننا بالاستناد إلى الاشتقاق اللغوي، أن نفهم معنيين لكلمة «جدل» تعني

---

(1) The Encyclopedia of Philosophy: Vol. II. p. 385.

هذه الكلمة أولاً: فن الكلام، لا الكلام الذي يؤثر ويقنع ـ إذ أن هذا موضوع البلاغة ـ وإنما الكلام الذي يجعلنا نفهم ونبرهن كما أنها تعني ثانياً: فن الناقشة ـ إنها تتضمن فن البرهان وفن دحض كلام الخصم. فالمجادل يدري كيف ينظم معرفته ويصبها في نظام متماسك كما يعرف بصفة خاصة، أن يجد أساساً منطقياً لآرائه، بيد أنه يتميز على نحو خاص ببراعته في تميز الصحيح من الفاسد فيما يثبته الآخرون، وبمقدرته على إكتشاف موطن الضعف في نظريتهم، والحجة القاطعة التي تستطيع أن تضطر المعترض إلى السكوت.

ومن ثم يتضح أن الجدل وثيق الصلة بالمنطق. بيد أن هذه الكلمة الأخيرة أحرى بها أن تدل على نظرية التفكير العقلي، في حين أن الجدل يقوم على فن ضبط معرفتنا بالقواعد المنطقية في سياق المناقشة.

ومبدأ الهوية هو الأداة الأساسية التي تعتمد عليها الفعالية المنطقية، وهو في صيغته السلبية ينقلب إلى مبدأ عدم التناقض الذي تقوم عليه البراهين بالخلف، وعلى هذا المبدأ الأخير يعتمد المجادل الذي يناقش خصمه بصورة مطلقة تقريباً. إن دحض حجج الخصم يعني إظهار أن نظريته تناقض الوقائع البديهية إلى أقصى حدود البداهة، أو نظرية أخرى من نظرياته. وبما أن القضايا المتناقضة لا يمكن أن تكون صحيحة في وقت واحد فإن هذا الخصم يضطر إلى الإعتراف بخطئه.

ومبدأ التناقض أو مبدأ عدم التناقض، كما يفضل البعض أن يسميه قد اعتمد عليه كركيزة أساسية، حتى هيجل، سواء في الجدل أو في المنطق غير أن كلمة جدل سوف تتخذ معاني مختلفة لدى الفلاسفة ولا بد لنا من الإنتباه إلى ذلك[1].

ثانياً: من حيث الاصطلاح

قلنا إن للجدل معان عديدة ويجدر بنا أن نورد أهمها:

1 ـ أنه منهج للدحض بواسطة فحص النتائج المنطقية، ونجد هذا المعنى عند زينون.

2 ـ إستدلال سوفسطائي.

3 ـ ونجد للجدل عند أفلاطون معنيين:

أولاهما: أنه منهج للتقسيم أو لإعادة تحليل الجنس منطقياً إلى أنواعه.

ثانيهما: أنه منهج لفحص الأفكار المجردة العامة المتعالية بواسطة بعض عمليات الإستدلال ونصل إلى هذه الأفكار مبتدئين من الجزئيات أو الفروض.

---

(1) بول فولكييه ـ الجدل ـ ص 8، 9.

4 ـ وقد قال أرسطو إنه إستدلال منطقي أو مناقشة تستخدم مقدمات محتملة أو مقبولة فقط.

5 ـ سمى الرواقيون النطق الصوري بالجدل.

6 ـ وقد عرف كنط الجدل بأنه نقد منطق الخداع بإظهار التناقضات التي يقع فيها العقل حين يتجاوز الخبرة في معالجته للموضوعات الترانسندنتالية.

7 ـ وأخيراً يعني الجدل عند هيجل التطور المنطقي للفكر أو للحقيقة من خلال الانتقال من الفكرة ونقيضها إلى المركب من هذه المتقابلات[1]. وسوف تتضح في الدراسة التالية المعاني المختلفة للجدل حسب استخدام الفلاسفة لها.

أولاً: مفهوم الجدل لدى سقراط والسابقين عليه

أ ـ زينون الإيلي ـ 490 ـ 430 ق.م. ـ Zeno يرىَ ديوجين اللائرسي أن أرسطو كان يعزو إختراع الجدل إلى زينون الإيلي تلميذ بارمينيدس. والواقع أن زينون يعد نموذجاً بارزاً للمجادل[2] ويبدو أن أرسطو حينما قال إن زينون الإيلي هو الذي إبتكر الجدل، إنما كان يشير إلى مفارقات زينون التي دحضت بعض فروض خصومه بأن استخرجت منها نتائج لا يمكن التسليم بها[3].

ومن ثم يتضح أن الجدل قد نشأ في القرن الخامس قبل الميلاد، بما أن أرسطو قد اعترف بأن زينون الإيلي المكتشف للمتناقضات المشهورة هو مخترع الجدل[4]. ومن المحتمل أن يكون أرسطو قد وضع متناقضات زينون في الإعتبار كما لو كانت أمثلة بارزة عن الجدل بمعنى دحض فروض الخصوم بإظهار النتائج غير المقبولة الناشئة عن تلك الفروض. فعلى سبيل المثال فإن من غير المقبول أن (أخيل) لن يلحق بالسلحفاة أبداً. ومن ثم فإن الفروض التي تقود إلى هذه النتيجة يجب أن ترفض طالما أن هذه الطريقة تعتمد على قانون المنطق الصوري وهي معروفة ببرهان الخلف أو بالقياس الشرطي المتصل في صورة نفي المقدم Modus Tollens.

ومما سبق يتضح أن زينون قد استخدم الجدل وقصد به المنهج الذي يقوم على برهان الخلف لإفحام الخصم[5]. ولعل أرسطو دعاه «مكتشف الجدل» من جراء استعماله

---

(1) The Encyclopedia of Philosophy Vol. II, p. 385.

(2) بول فولكييه ـ المرجع السابق ص 11.

(3) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص 124، 125.

(4) Digones Laertius Lives, VII, 57.

(5) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ـ ص 267.

الغالب لبرهان الخلف Reductio ad absurdum[1].

ومن ثم يتضح أن زينون كان رائداً من رواد المنطق ولا يوجد أي دليل على أنه كان بمقدوره أن يصوغ قانون برهان الخلف. فقد ترك لأرسطو فيما بعد ليضع صراحة القواعد التي تحكم هذا النوع من الجدل وكذا لينشئ علم المنطق الصوري. ويبدو أن الجدل كاستخدام لمثل تلك الحجج المنطقية غير المباشرة لمهاجمة أي خصم قد استعمله زينون في أغراض فلسفية خطيرة[2]. فقد شرع زينون في الدفاع عن النظريات التي صاغها بارمينيدس عن فكرة الوجود، مستخدماً براهين الخلف مبيناً أن النظريات المتقابلة تؤدي إلى نتائج متناقضة. وقد كان زينون يعتمد في إقامة براهينه على مبدأ التناقض بصورة جوهرية.

وفي محاورة بارمينيدس يجعل أفلاطون زينون يتكلم عن الغاية من ملحمته (عن الطبيعة) فيقول إن الغاية من كتابي هي تثبيت نظرية بارمينيدس ضد أولئك الذين يريدون أن يسخروا منها فهذا الكتاب يرد إذن على أولئك الذين يؤكدون وجود التعدد ويرد عليهم اعتراضاتهم اضعافاً مضاعفة[3].

وزينون، كما نرى، لا يدعي أنه سيبرهن على نظرية من النظريات، وإنما يقتصر على دحض نظرية خصومه، وخصومه هم الفيثاغوريون. ولم تكن غاية زينون المباشرة في بادئ الأمر، أن يقيم نظرية أو يبرهن على صحة نظرية من النظريات بل كان هدفه أن يهدم نظريات خصمه، وهذا هو الجدل السالب. ثم إن هذا الجدل لا يأتي من مقدمات ثابتة بل من مقدمات يتقبلها الخصم أو يحبذها. إنه جدل يتجه إلى تبيان عيوب الخصم ومغالطاته (ad Hominem)[4].

ب ـ **السوفسطائيون 480 ـ 410 ق.م.**: تحول الجدل لدى السوفسطائيين إلى نوع من السفسطة أي إلى فن يستخدم المرء فيه المنطق في سبيل إرضاء مآربه. وهكذا نجد أن السفسطة جدل يستعمل لخدمة مآرب من يلجأ إليه دون أي اهتمام بالحقيقة ويمكنه البرهنة على صحة القضية بعد البرهنة على صحة نقيضها، ونعلم أن السفسطائي هو الذي يلجأ بصورة منتظمة إلى حجج خادعة ليس لها من الصحة غير الظاهر في سبيل الوصول إلى غاياته، وهذا ما يدعى بالسفسطة[5]. فقد إدعى السوفسطائي «بروتاغوراس» أن بمقدوره أن يجعل الحجة الأردأ تبدو الأفضل أكثر من تعلقه بالمنطق أو بالفلسفة.

---

(1) جورج سارتون ـ تاريخ العلم ـ جـ 2 ـ ص 47.

(2) The Encyclopedia of Philosophy Vol. II, p. 386.

(3) أفلاطون: بارمينيدس، 128 جـ ه، ترجمة أ. شمبري E-Chambry منشورات ـ Garnier 1938.

(4) بول فولكييه ـ الجدل ص 15 ـ 18.

(5) نفس المرجع ص 18 ـ 20.

وقد سمى أفلاطون هذه الصورة المنحطة للجدل «بالجدل المموه» وكان ذلك في محاورة السوفسطائي[1] وقال آخرون إن كلمة الجدل المموه مشتقة أساساً من الكلمة اليونانية الدالة على النزاع (Strife -ἔρις) وقد عد الجدل المموه بمثابة استخدام عمدي للحجج الفاسدة والحيل السوفسطائية وقد سخر فيها أفلاطون ـ في محاورة يوثيديموس ـ تلك المحاورة التي استقى إسمها من سوفسطائي حقيقي أظهره فيها مستخدماً للحجج الجدلية المموهة.

وقد اعتقد أرسطو أيضاً أن السوفسطائيين يستحقون لأن يرد عليهم وذلك في كتابه «دحض الحجج السوفسطائية» وإن كان قد ميز بصفة حاسمة بين الجدل والجدل المموه، إلا أن الجدل بالنسبة له كان نشاطاً موجهاً للإحترام.

وعلى أية حال فإن كان العمل المفقود لبروتاغوراس قد بدأ بالادعاء بأنه يمكن أن يقال عن كل موضوع قضيتان متضادتان δοϒōλ كما اعترف بذلك كتاب كثيرون متاليون. وإذا ما استمر بروتاغوراس بإيراد قضية وقضية مضادة في كتابه فإنه يستحق أن يعد جد أكبر للعصور الوسطى أو للجدل الهيجلي أكثر من كونه أباً للجدل المموه[2].

جـ ـ سقراط 470 ـ 399 ق.م.: وقف سقراط في مواجهة السوفسطائيين وأعلن أنه يبحث عن الحقيقة[3] وفي سبيل وضع حد لنجاح السوفسطائيين اللفظي، وصقل تفكير تلاميذه وتثقيفهم، أظهر سقراط أول ما أظهر اهتماماً بالتدقيق في معاني الكلمات وتحديد طبائع الأشياء التي تدل عليها الكلمات. ومجمل القول فقد كان سقراط يطلب وضع التعريفات ويناقشها. وكان يرى أننا إذا ما عرفنا شيئاً من الأشياء معرفة حسنة، فإننا نستطيع أن نشرح ما نعرفه عنه للآخرين لكن إذا جهلناه فليس بغريب أن نخدع أنفسنا وأن نخدع الآخرين[4].

وقد كانت الحجة (elenchus) عنصراً رئيسياً كما مارسه سقراط. وذلك إذا ما سلمنا بأن تقديم أفلاطون له في محاوراته المبكرة شبه صحيح. وربما كانت الحجة السقراطية بمثابة صورة منقحة لمتناقضات زينون، وهي بمثابة إختبار عرض مطول يهدف إلى دحض الافتراض الأساسي للخصم وجعله ينسحب من النقاش عن طريق سلسلة من الأسئلة والإجابات ونتيجة تناقض نتيجته وهذه عملية صحيحة من الناحية المنطقية.

ومن ثم يتضح أن الجدل كان بالنسبة لسقراط يعني فن الحوار أو البحث عن الحقيقة

---

(1) Sophist 231 E (Plato).

(2) The Encyclopedia of Philosophy Vol. II. p. 386.

(3) Ibid., p. 386.

(4) بول فولكيه المرجع السابق ص 20، 21.

عن طريق السؤال والجواب، وقد رأى أن تعريف أي تصور هو نوع من البحث عن الحقيقة. وقد أضاف إلى هذه الطريقة طريقة أخرى سماها أرسطو فيما بعد الاستقراء 384ق. م. وهذه الطريقة تقوم على إرشاد الخصم عن طريق التعميم يجعله يصل إلى الحقيقة عن سلسلة من قضايا معبرة عن أمثلة جزئية[1].

فالاستقراء السقراطي يبتدئ في أغلب الأحيان من ملاحظات جزئية وينتهي إلى تصور عام، يصححه صاحبه فيما بعد عن طريق قيامه بملاحظات مختلفة أخرى[2].

ومما سبق يتضح لماذا قال أرسطو في مناقشته للجدل أن هناك اختراعين يمكن نسبتهما بحق إلى سقراط وهما الحجج الاستقرائية والتعريف الكلي»[3]، حيث كان لدى أرسطو تصور مختلف عن الجدل، وبما أن الحجج ترجع في أصلها إلى زينون، فإن الفكرتين اللتين ذكرهما هما الإسهامان الوحيدان اللذان قدمهما سقراط في مجال الجدل كما فهمه أرسطو. ولقد كان التهكم السقراطي أو التظاهر بالجهل وعدم توجيهه للنقد سمة ذاتية للجدل السقراطي[4]. ولكن لم يكن ينهج هذا المنهج إلا مع السوفسطائيين ومن على شاكلتهم، وهو لم يكن يهاجمهم لمجرد المهاجمة ولكن كان يبغي تهذيبهم وتثقيفهم ـ فالمناقشة لم تكن في الواقع لديه تلاعباً بسيطاً بالكلمات أو الأفكار، وإنما كان يبحث عن الحقيقة ويساعد محدثيه على إيجادها بأنفسهم حينما يجد فيهم الإستعداد للتعلم وكانت الأساليب التي يلجأ إليها في سبيل هذه التربية تؤلف جدلاً جديداً. لم يعد سلبياً كالجدل الذي صادفناه عند زينون، وإنما أصبح إيجابياً. وذلك ما تألف منه الجدل السقراطي بالضبط.

ونعلم أن سقراط كان أول من وضع للخطبة خطة في ترتيب أجزاءها وفي مراعاة موضع كل جزء من هذه الأجزاء. فالخطابة عنده نوع من الجدل أو هي الجدل بعينه. ما دام الجدل عنده مبنياً على التركيب والتحليل النفسيين. . فالخطابة نجد أصلها في هذه الناحية النفسية أيضاً[5].

ومما سبق يتضح أن الجدل لم يطبق على نحو عام لأول مرة إلا على يد سقراط فهو الذي كان كما صورته محاورات أفلاطون الأولى يمارس على الدوام طريقتين كلتاهما تتخذ صورة الفرض. أولاهما تفنيد رأي الخصم وذلك باستدراجه عن طريق إلقاء الأسئلة عليه إلى أن يسلم بعبارة مناقضة لرأيه باعتبارها نتيجة نهائية تترتب على ذلك الرأي هي مرحلة

---

(1) The Encyclopedia of Philosophy. p. 386.

(2) جول فولكيه ـ المرجع السابق ص 20 ـ 21.

(3) Aristotle: Metaphysica, BC XII Ch 4 1078 b.,

(4) The Encyclopedia of Philosophy. p. 386.

(5) د. ابراهيم سلامة ـ بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ص 36.

التنفيذ ثم الإنتهاء به إلى تعميم ذلك عن طريق استدراجه إلى التسليم بصدق عبارة أخرى عن طريق التدرج به بسلسلة من الأسئلة الجزئية وهي ما سمي بالإستقراء.

ثانياً: مفهوم الجدل لدى أفلاطون 428 ـ 347 ق.م.

إستخدم أفلاطون الجدل بمعنيين الأول كمنهج يرتفع به العقل من المحسوس إلى المعقول دون الإلتجاء إلى ما هو محسوس. والثاني إنه العلم الذي يوصلنا إلى المبادئ الأولى[1]. فالجدل عنده هو الفن الذي يرتفع به الفكر أو بمجموع أساليبه إلى مثل العالم المعقول[2] وبعد أن أظهر أفلاطون أن الجدل هو الفن الذي نرتفع به إلى فكرة الجمال، وحد بينه وبين فن المناقشة[3]. وقد رأى أفلاطون أن الجدل هو المنهج الفلسفي الأعلى، هو حجر الزاوية الذي تقوم عليه العلوم، وكان من المقرر أن يكون الجدل هو المرحلة الأخيرة في التربية النظامية التي وصفها أفلاطون لفلاسفته الملوك. لكن إشارات أفلاطون إلى الجدل ـ وإن كانت إشارات ثناء عليه ـ غامضة في كثير من الأحوال، ولعله كان يتصور أن الجدل يتضمن دوماً البحث عن الماهية الثابتة ومن أمثلتها فكرة الخير بصفة خاصة[4].

وفي المحاورات الوسطى لأفلاطون، طرأ تطور على فكرة الجدل بالإضافة إلى ما يمكن أن نعتبره تأريخاً لسقراط. فقد اعتبر أن الجدل بمثابة منهج فلسفي رفيع وهو في الحقيقة أعلى الفنون الإنسانية فهو «حجر الزاوية كما لو كان قد وضع على رأس العلوم» وفي محاورة كراتيلوس، عرف أفلاطون المجادل بأنه «الرجل الذي يعرف كيف يسأل ويجيب عن الأسئلة[5] وهذا الرأي عن الجدل كسؤال وجواب هو العنصر السقراطي الذي يحكم السياق المنظم المميز أثناء تغييره لتصورات عن النهج. زد على ذلك أن للجدل دائماً نفس الموضوع مدار البحث: فهو يبحث عن الماهية الثابتة في ذاتها، لكن نوع الإستدلال الذي رأى أفلاطون أنه متضمن في الجدل يبدو متغيراً. ففي المحاورات الوسطى كان الجدل عند أفلاطون نوعاً ما لعمل عن الفروض في حين أنه في المحاورات المتأخرة (على سبيل المثال محاورتي فايدروس، والسوفسطائي) يوجد بدلاً منه تأكيد على القسمة (διαιρεσις) كمنهج. فالقسمة في الواقع هي إعادة تحليل الجنس منطقياً إلى أنواع وتحليل الأفكار الأكثر غموضاً إلى أفكار أقل غموضاً كطريق يؤدي إلى تعريف عندما لا تكون القسمة إلى أبعد من ذلك ممكنة.

وتستكمل هذه العملية بالعملية المضادة أي التركيب والتجميع [illegible] وبالرغم

---

(1) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 267.

(2) بول فولكييه ـ الجدل ـ ص 27.

(3) نفس المرجع السابق ص 29.

(4) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص 124.

(5) Plato' Cratylus 390. C.

من أن أفلاطون كان يتحدث دائماً عن الجدل بطريقة إيجابية جداً إلا أن مناقشته للجدل الواردة في الفقرتين VI, VII من كتاب «الجمهورية» تتميز بنقطة هامة وهي أنه قد تصور الجدل كما لو كان قد وضع ليكون منهجاً مميزاً في تربية الملوك الفلاسفة. وليكون أخيراً موضع إهتمام في مناقشة مثال الخير[1].

ومما سبق يتضح أن الجدل الأفلاطوني هو الجدل السقراطي قبل كل شيء، إنه فن المحاورة والمناقشة، وفن الإرتفاع إلى التعريف العام بالابتداء من الوقائع الجزئية والتحقق منها باللجوء إلى وقائع أخرى. بيد أن أفلاطون كان أكثر طموحاً من سقراط، فهو لا يكتفي بالارتفاع من إستقراء الأفراد إلى الأنواع. ومن الأنواع إلى الأجناس، بل كان يحاول أن يقيم ترتيباً للأجناس وأن يبلغ عن طريق الحدس المثل ذاتها، التي تشارك فيها الموجودات التي خبرناها، ويمكننا أن نميز لديه نوعين من الجدل، طريقة في المناقشة اقتبسها من سقراط وطريقة ميتافيزيقية خاصة به. ومن ثم يتضح أن الجدل عند أفلاطون لم يكن إلا منهجاً للعلم[2].

ثالثاً: مفهوم الجدل عند أرسطو Aristotle

الجدل عند أرسطو هو استدلال، يقوم على مقدمات محتملة مستمدة من آراء الجمهور أو العلماء[3].

ونعلم أن ممارسة الجدل كانت نشاطاً رئيسياً في أكاديمية أفلاطون التي كان ينتمي إليها أرسطو من عام 367 ق.م. حتى وفاة أفلاطون عام 347 ق.م. وقد كان كتاب الطوبيقا الأرسطي كما يبدو يقصد به أن يكون معيناً في هذه المناقشة الجدلية فهو كتاب مختصر لمعرفة كيفية إقامة الحجج أو تقويضها عن طريق المواضع المعطاة أو الفروض مثل القول بأن «كل لذة هي خير» وبالرغم من أن الفروض الجزئية قد استخدمت كأمثلة في كتاب الطوبيقا، إلا أنها بلا شك مستعارة من المجادلات التي كانت في الأكاديمية، والمناهج المعدة لمعالجتها هي عامة تماماً، فهي قابلة للاستعمال مع أي فرض من نفس الصورة، ولذلك فإن كتاب الطوبيقا يعد أول بحث منظم عن الجدل، ويفتخر أرسطو بحق بأسبقية معالجته للموضوع «التي لم توجد على الإطلاق من قبل»[4].

ويعتبر أرسطو أن كتابه السوفسطيقا متمم لكتاب الطوبيقا إذ أن خاتمة الأول هي بمثابة

---

(1) أنظر:
A- Plato, Republic- 511, B.
B- The Encyclopedia of Philosophy p. 386.

(2) بول فولكييه ـ الجدل ص 24، 25.

(3) Topica, BI ChI 100 a 18- 20.

(4) A- Aristotle Sophistics Elenchus Ch 33- 1836- 3.
B- The Encyclopedia of Philosophy p. 387.

خاتمة كتاب الطوبيقا[1].

وغرض أرسطو من كتاب الطوبيقا، إستنباط طرائق يمكن بها عمل قياس من مقدمات ذائعة في كل مسألة تقصد وأن تكون إذا أجبنا جواباً لم نأت فيه بشيء مضاد أي لم نقل فيه قولاً متناقضاً[2]. ويقول أرسطو أن كتابه مفيد في ثلاثة أغراض هي التعليم والمناقشات والعلوم الفلسفية. فكتابه مفيد كرياضة عقلية ومفيد للمناقشة مع الآخرين بالإستناد إلى مقدماتهم الخاصة[3]. فإذا أحصينا آراء الجمهور كانت مخاطبتنا إياهم من الآراء التي تخصهم لا من الأشياء الغريبة، حتى نتمكن من جعلهم يصححون أخطاءهم - أما الانتفاع به في علوم الفلسفة فلأننا إذا استطعنا أن نتشكك في الأمرين جميعاً سهل علينا في كل واحد من الأمرين أن نبين الحق والباطل، وكذا يفيدنا الجدل في اختبار المبادئ الأولى للعلوم غير القابلة للبرهان. فالجدل يهدف إلى تمحيص أو نقد المصادرات المتضمنة في العلوم الأخرى أو اكتشاف المبادئ الأولى في تلك العلوم[4].

وبالإضافة إلى كل هذا يبصرنا بمعرفة على كم نحو يقال الشيء حتى لا نقع في مغالطات إذا ما أردنا أن نقيم حجة وكذا يبصرنا بمغالطات الآخرين[5].

يرى أرسطو أنه لكي تكون هناك ممارسة جدلية فلا بد من وجود شخصين متجادلين، ويترتب على ذلك أن المجادل يستخدم تصورات معينة[6]. وكان يجب على أرسطو أن يعير الإهتمام إلى العنصر الذاتي في هذه التصورات، لأن النجاح يتحقق عندما يتوصل شخص ما لاتفاق معارضه معه. ويوجه هذا الرأي عن طبيعة الجدل في أغلب صفحات كتاب الطوبيقا، ويستتبع هذا أن أرسطو لا يرى داعياً لإيراد رأي صريح عن طبيعة الجدل، ولكن توجد إشارة جزئية صريحة متعلقة بضمان إتفاق الخصم في أي ممارسة جدلية. (قارن هذا بما ورد في الفصل الثالث من الباب الثاني من كتاب الطوبيقا الفقرات 110 a233, 110 b15 حيث يشار إلى الحاجة لهذا الاتفاق، وقد وردت هذه الإشارة في الفقرات 110 b-3-37, 110 a33 حيث يجب ملاحظة التمييزات اللغوية التي يقوم بها المعارض ليستغل إخفاقه في هذه التمييزات، للتأكيد على وجود تكرار في تمييزاته تلك. لكي نصل منه إلى معنى إقناع

---

(1) David Ross. Aristotle p. 11.

(2) Topica BI Ch. I 100 a 18- 20.

(3) A- Topica Ch 2- 101 a 26- 101 b 4.

B- The Encyclopedia of Philosphy, Vol. 2. p. 387.

(4) د. محمود فهمي زيدان - كنط وفلسفته النظرية ص 266.

(5) Topica, BI, Ch- 18- 68 a- 19- 23.

(6) Ibid., B. VIII, Ch. 1- 155 b- 10.

شخص معين، فنحن نصل إلى معنى الإقناع من معرفة ما هو مقنع في الواقع، لكن لا يوجد تأكيد على أن أي فرد قد يكون مقتنعاً[1].

ويقول أرسطو إن أي علم يجب أن يدرس أي تصور من تصوراته في صورة مطلقة، لكي يحقق الموضوعية والكلية التي يتسم بها هذا العلم. لأن في هذه الصورة فقط يرتبط العلم بموضوع لا يعتمد على وجهات النظر المختلفة للأفراد الذين يدرسونه، ويرى أن فنوناً كالجدل والخطابة والطب، تهتم بوجهات نظر الأفراد كما أنها تهتم بذلك الذي يرى من خلال هذه الوجهات وما عرف عن طريقها. لكن هذه الفنون تسعى جاهدة لتحقيق الكلية والموضوعية ويمكنها تحقيق ذلك بطريقة تختلف عن الطريقة المستخدمة في العلوم، وهي تعكس طبيعتها كفنون باستخلاص وجهات النظر ذات الأهمية الخاصة لأي سبب كان من مجموع وجهات نظر الأفراد وسوف تتعدد الأسباب ولكن يمكننا أن نميز بين نوعين منها، فقد تكون وجهات النظر أو ردود الفعل ذات أهمية لأنها خاصة بالأكثرية، أو قد تكون ذات أهمية لأنها تأتي من فرد أو من مجموعة من الأفراد ذات كفاءة خاصة[2].

وعلى أية حال فإن النقطة المهمة هنا هي أن أرسطو يعتبر أن من صفات الفن إهتمامه بردود فعل الأشخاص المختلفين، وهي صيغة تجعل الفن مقابلاً للعلوم. ولكن لا يجب أن ننظر إلى ردود الفعل تلك بلا تمييز ولا تجريد عن كل ردود الفعل الممكنة التي تظهر في حالة غياب الفن[3].

أما عن الأدوات التي يستخدمها أرسطو في المناقشات الجدلية، فهي التعريف والإستقراء والقياس، ففي الفصل الثاني من الباب الثامن من كتاب الطوبيقا الفقرة رقم 157 أ ـ 18 ـ 21، يوصي باستخدام الإستقراء في مناقشة الجمهور، وباستخدام القياس لمناقشة الخبير في الجدل[4].

ومما سبق يتضح أن كتاب الطوبيقا هو كتاب فريد من نوعه، يختلف من حيث الهدف والطبيعة عن مؤلفات أرسطو الأخرى التي كثيراً ما يقارن بها.

رابعاً: مفهوم الجدل لدى الرواقيين

خلافاً لأرسطو الذي يضع الجدل في مقابل المنطق، يذهب كريسيبوس الذي يعد مخترع الجدل الرواقي، إلى التوحيد بينهما عملياً، وذلك عن طريق ربطهما بصورة وثيقة بالبلاغة والنحو. ويذهب البعض أيضاً كما يخبرنا ديوجين لائرتوس في الباب السابع من

---

(1) Evens: Aristotle's Concept of Dialectic p. 75.

(2) Topica B I, Ch., 1- 100 b. 21- 23.

(3) Evens: op. cit., p. 77.

(4) Ibid., pp. 91- 92.

كتابه إلى أن البلاغة والجدل قسمان من المنطق الذي ينحصر موضوعه في اكتشاف الحقيقة، ويقدم الجدل إسهامين من أجل هذا الاكتشاف للحقيقة. فهو أولاً يساعد على التأكد من تطبيق قواعد القياس البرهاني الأمر الذي هو من خصائص المنطق الأرسطي وثانياً، يفيد في تعليم المناقشة الأمر الذي هو من خصائص الجدل كما رأيناه لدى زينون الإيلي[1].

وقد سمي المنطق الرواقي بالجدل، وربما كان ذلك لأن روادهم في البحث كان لهم إهتمام بمتناقضات زينون، وقد تخصصوا في الإستدلال، وقد وصلت المدرسة الرواقية إلى أوج مجدها تحت رئاسة كريسيبوس، وقد ظلت هذه المدرسة مزدهرة لمدة أربعة قرون بعد ذلك الوقت الذي عاش فيه كريسيبوس وقد سجل قول عن هذه الفترة مؤداه «إنه إذا ما كان لدى الآلهة جدل، فإنه ينبغي أن يكون جدل كريسيبوس»[2].

وكان الجدل يعني عند الرواقيين في بداية الأمر المنطق، وقد طوروا في إطاره على وجه الخصوص صوراً من الإستدلال تتعلق بما يسمى الآن بحساب القضايا (Propositional Calculus) لكنهم استخدموا مصطلح الجدل بمعنى واسع، فهو يشتمل عندهم أيضاً على دراسة نظرية لقواعد اللغة، وآراء في معنى العلاقات العامة والصدق. ويبين هذا المجال المتسع للجدل ما إهتم به بواكير الرواقيين، والذي ظل كما هو في المدرسة، فقد قبله شيشرون. وربما يكون سينكا قد فاته أن يؤكد عليه، فقد كتب سنيكا قائلاً «إن الجدل ينقسم إلى قسمين (معاني وكلمات أو هو كذلك. فالأشياء قد تكلمت والتعبيرات هي تعبيرات عامة يقال عليها ([illegible])، فالكلام يمكن أن ينقسم إلى ألفاظ ومعاني فهو يكون عبارة عن أشياء ذات معنى وألفاظ تقال عليها[3].

خامساً: مفهوم الجدل لدى رجال العصور الوسطى

إنقسمت العلوم في العصور الوسطى إلى ثلاث فئات هي:

أولاً ـ الفنون الحرة التي تطابق بصورة إجمالية ما ندعوه بالدراسة الثانوية.

ثانياً ـ الفلسفة ولم تكن العلوم قد انفصلت عنها بعد ـ بل كانت لا تزال تضم الفزياء وعلم الحياة.

---

(1) بول فولكيه ـ الجدل ص 32، 33.

(2) Diogenes Laertius' Lives VII, 180.

(3) A- Seneca, Epistulae Morales, 89, 17.

B- The Encyclopedia of Philosophy p. 387.

ثالثاً ـ اللاهوت.

وانقسمت الفنون الحرة بدورها إلى فئتين تدعيان المجموعة الثلاثية Trivium والمجموعة الرباعية Quadrivium وكان الجدل يدخل في المجموعة الثلاثية بعد النحو والبلاغة في حين كانت المجموعة الرباعية تتضمن دراسة العلوم التي انفصلت عن الفلسفة مثل الحساب والهندسة والفلك والموسيقى. وما سنهتم به هنا هو الجدل وهو أحد فروع المجموعة الثلاثية فقد كانت الدراسة في المجموعة الثلاثية، موجهة إلى الجدل الذي احتل مركز الصدارة منها. وقد أحاطت دراسة الجدل بالبلاغة وتعمقت في علم النحو تحت تأثير إبيلار Abelard[1].

ويقوم تعليم الجدل في العصور الوسطى على شرح «إيساغوجي» ـ لفورفوريوس الذي تعرض فيه لمسألة الكليات، ومثاله مقولات أرسطو التي تؤدي إلى مبحث الأنتولوجيا[2] وقد إتفق رجال العصور الوسطى مع الرواقيين في تسمية منطقهم بالجدل. وكان أول بحث منطقي في هذه الفترة هو الجدل الإكويني (730 ـ 804) Dialectia of Alcuin ثم أتى أبيلار وكتب كتاباً في الجدل وأكثر من بحث منطقي. وقد قال المدرسيون بعدة تصورات عن الجدل، وعن مجادلات العصور الوسطى، التي كانت تدار بواسطتها إختبارات الحصول على درجة جامعية، والتي يمكن أن تعد منحدرة من بعد عن المناقشات التي كانت تدور في أكاديمية أفلاطون.

وكان الخصوم يتمسكون بالمتناقضات، ويحاورون مستخدمين الأقيسة على وجه الخصوص، وأهم ما تتميز به ممارسة الجدل في العصور الوسطى عن الممارسة القديمة هو أن قائمة النتائج غير المقبولة قد أصبحت تشتمل على تلك القضايا التي تتناقض مع الوحي الإلهي[3].

سادساً: مفهوم الجدل في الفلسفة الحديثة

بدأت كلمة (جدل) منذ عصر النهضة في الإختفاء من اللغة الفلسفية، وحلت كلمة (منطق) محلها. بيد أن كنط عاد فأحياها بمعنى جديد بعض الجدة، بقي خاصاً بمصطلحات الفلسفة الكنطية.

---

(1) إيبلار ـ بيتر (1079 ـ 1142) ولد في إقليم برتاني ـ بفرنسا، وله مكانة مرموقة في تاريخ الفلسفة نظراً لقدرته في فن الجدل ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة ص 16، 17.

(2) بول فولكييه ـ الجدل ص 37، 38.

(3) The Encyclopedia of Philosophy p. 387.

أ ـ مفهوم الجدل لدى ديكارت (1596 ـ 1650) Descartes إننا لا نجد لكلمة جدل أثراً لدى ديكارت إلا في المؤلفات التي وضعها باللاتينية وهو يستعملها عادة كمرادف لكلمة (منطق)، وبصفة خاصة كمرادف «للمنطق الصوري». يقول ديكارت إن علماء الجدل يعرضون لأشكال القياس[1] ويقيمون القواعد التي ترتبط بمقتضاها القضايا إرتباطاً وثيقاً. بحيث يبتدئون من قضايا معروفة وينتهون بصورة آلية إلى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة. ويرى أن علماء الجدل يظنون أنهم يسيطرون على العقل البشري، حينما يوصون ببعض أشكال الأقيسة التي تنتهي إلى نتيجة ضرورية، والعقل يستطيع في أغلب الأحيان، إذا وثق بتلك الأشكال أن ينتهي بفضلها إلى نتائج أكيدة على الرغم من أنه لا يبذل جهداً في النظر إلى الإستدلال ذاته بصورة تتصف بالبداهة[2]. وهذا يعبر عن مفهوم ديكارت للجدل، وقد كان ديكارت يشعر بعدم إرتياحه لرجال الجدل إذ يقول: إن الأمر فيما يتعلق بالجدل شبيه بأمر البلاغة والشعر والفنون الغريبة كالمبارزة مثلاً. إن المرء يخسر في تعلمها أكثر مما يربح وإن هذا التعلم يجعلنا نقنع في الواقع بأننا نجهل ما نقوم به بصورة غريزية إذا لم نشك بأنفسنا أن هناك جدلاً طبيعياً لا يتعلمه المرء، بل ينمو لديه بالتمرين فقط[3] أضف إلى ذلك أن الإغراق في دراسة الجدل والثقة بطرائقه أمران خطيران. فالثقة المبالغ فيها بالنسبة لقيمة الإستنتاج تجعلنا نهمل ملاحظة الوقائع التي يقوم عليها الإستنتاج بكل إنتباهنا ومن هذا تتأتى الأخطاء ولا تتأتى من عيب في التفكير[4] وهو حينما يقيم موازنة لدراساته ويقتطف المواد النافعة في بناء النسق الذي يهيئه، يظهر قساوته على ما يسميه المنطق.

فأقيسة المنطق وأغلب معلوماته الأخرى تجعلنا بالأحرى نشرح الأشياء التي نعرفها للآخرين. بل إنها أشبه ما تكون بفن ليل (Lulle) وهي أحرى أن تتكلم عن الأشياء التي نجهلها دون إصدار حكم عليها من أن تزيد علمنا بهذه الأشياء[5] وحينما كان ديكارت يتحدث مع بورمان (Burman) بصدد هذا الحكم القياسي قال عن الجدل ما قاله عن النطق (إنه لأحرى أن يتعلق الأمر بالجدل الذي يعلمنا أن نتكلم عن كل شيء، من أن يتعلق بالمنطق الذي يقدم لنا البراهين عن كل شيء)[6].

ونقد ديكارت هنا موجه للمنطق الأرسطي وللقياس بصفة خاصة. فقد رأى ديكارت أن المنطق الأرسطي منطق عقيم لأنه لا يستطيع أن يصنع شيئاً أكثر من أن يبين لنا أن حقيقة

---

(1) Regulae ad directionem ingenu, R. 13, Adamet Tannery T. X. P. 430.

(2) ديكارت ـ قواعد لتوجيه العقل ص 95 من ترجمة ج. لوروا G. Lerory منشورات Boivin عام 1938.

(3) Adam et Tannery, TXL p. 365.

(4) Regulae... R 2- Adam et Tannery TX, p. 365.

(5) Discours de la Méthode, 11 part Ibid. Tvi p. 17.

(6) بول فولكيه ـ الجدل ص 43.

من الحقائق منطوية في حقيقة أخرى، ويعجز عجزاً تاماً عن أن يكتشف أي حقيقة جديدة، وأن من يستدل في أمر من الأمور وفقاً لأقيسة ذلك المنطق لا يتقدم خطوة واحدة: لأنه يأخذ فكرة ما، ثم يستخلص منها الشيء الذي كان قد وضعه فيها من قبل وضعاً صريحاً أو ضمنياً ـ ولنأخذ مثلاً قياساً كالتالي: «كل إنسان فان، وسقراط إنسان، إذن سقراط فان»، فهذا القياس لا يكسبنا قط معرفة جديدة: لأننا لا نستطيع أن نحكم بأن كل إنسان فان، ما لم نكن نعلم من قبل، إما صراحة أو ضمناً، أن سقراط وهو أحد أفراد الناس فان أيضاً. وإذا كنا عالمين بأن سقراط فان، لعلمنا بأن كل إنسان فان، فكأننا بهذا القياس لم نكسب شيئاً جديداً وإنما رددنا شيئاً كنا نعلمه من قبل، ويكون القياس «دوراً» أو «تحصيل حاصل»[1] وهذا ما ذهب إليه «جون ستيوارت ميل» في نقد القياس[2].

ب ـ **مفهوم الجدل لدى كنط (1724 ـ 1804) Kant** عرف كنط الجدل تعريفات مختلفة في سياقات مختلفة: عرفه في مكان ما بأنه منطق الخداع Logic of Ilusion ويقصد بذلك أن الجدل يتناول مبادئ صورية للفكر لكن بعض من استخدموه كانوا ميالين إلى جعله أداة لتوسيع معارفنا عن الأشياء، وهم في ذلك مخدوعون لأنهم ظنوا أنهم اكتشفوا بالجدل معارف جديدة عن العالم، لكننا نجد تعريفاً آخر يسوقه كنط للجدل الأرسطي، فيقول عنه أنه ذلك الذي يستبعد كل مضمون للمعرفة وينحصر في استعراض الأغاليط (Fallacies) الكامنة في صورة الأقيسة[3] وهما تعريفان مختلفان وكلاهما بعيد عن معنى الجدل الأرسطي[4].

وقد تعرض كنط في باب الجدل الترنسندنتالي[5] إلى نقد كل ميتافيزيقا

---

(1) ديكارت قواعد لهداية العقل، القاعدة 3 (طبع آدام وتانري م 10 ص 368 راجع الترجمة الفرنسية بقلم سرقن ص 14.

(2) د. عثمان أمين ـ ديكارت ص 90.

(3) Critique p. 390.

(4) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 266.

(5) يتعين علينا أن نفرق بين إصطلاحين يستعملهما كنط في نقد «العقل الخالص» وقد خلط بينهما بعض النقاد حتى في حياة الفيلسوف، فوقعوا في خطأ كبير فوت عليهم فهم الفلسفة الكنطية كما أرادها صاحبها، أولهما إصطلاح «ترنسندنتال Transcendental» والثاني إصطلاح «ترنسندنت Transcendent» أما «الترنسندنتال» فمعناه عند كنط ما يحدد الصور والمقولات والمبادئ القبلية التي هي الشرائط الكلية الضرورية للتجربة الإنسانية.
ويرى كنط أن العقل الفعال يصدر عنه صور ومبادئ قبلية وهي من خصائص طبيعته ذاتها وهذه الصور والمبادئ يسميها كنط بالعناصر «الترنسندنتالية» للتجربة.
والمنهج الذي يتخذه في محاولة اكتشافها والبرهنة على تطبيقها في التجربة، يسميه بالمنهج الترنسندنتالي للبحث، لذلك كان معنى الترنسندنتالي مرادفاً لمعنى «الكامن» و«النقدي» «الشارطي» القبلي، أما «الترنسندنت» عنده فهو الذي يقع خارج كل تجربة ممكنة وهو بالتالي ما لا يمكن أن =

العقليين[1]، وموضوع الجدل الترنسندنتالي هو إثبات بطلان الميتافيزيقيات السابقة وأنها «خداع» وأنها ميتافيزيقيات غير مشروعة[2]. وسوف نعود لدراسة مفهوم الجدل عند كنط، مرة ثانية بالتفصيل في الفصل الثاني من الباب الثاني.

جـ ـ مفهوم الجدل لدى هيجل Hegel 1770 ـ 1831 م: إعترف هيجل صراحة بأنه قد تأثر في منهجه الجدلي بفلسفة هيراقليطس Heraclitus 536 ـ 470 ق.م. وفي هذا الصدد نجده يقول «لن تجد عبارة قالها هيراقليطس إلا واحتضنتها في منطقه[3] ولعل هذا ما دعى «ول ديورانت Will Durant» إلى القول بأن هيراقليطس هو هيجل اليونان.

وقد بلغ إعجاب هيجل بهيراقليطس حداً جعله يدافع عنه في قوة وحماسة. يقول «جمع شيلرماخر الشذرات المتبقية من فلسفة هيراقليطس بطريقة خاصة وعنونها بإسم هيراقليطس الإفسوسي المظلم، كما تعرضه علينا شذرات من أعماله وشهادة الأقدمين. . . ولقد وصف هيراقليطس بأنه رجل غامض وذاعت عنه هذه الصفة ولقد اعتقد شيشرون أن هيراقليطس يكتب في غموض، إلا أن ذلك يعتبر تفكيراً سطحياً، وأغلب الظن أنها سطحية شيشرون نفسه يعكسها على هيراقليطس. . . «فغموض هذه الفلسفة راجع بصفة خاصة إلى أنها تتضمن الفكر النظري العميق، والفكرة الشاملة غريبة على الفهم، وهو لهذا لا يستطيع إدراكها[4].

وقد رأى هيجل أن الجدل الهيراقليطي جدل موضوعي، حيث أن هيراقليطس قد انتقل من الوجود باعتباره الفكر المباشر إلى المقولة الثانية وهي الصيرورة، وهذه أول فكرة عينية، كما رأى أن فكرة المطلق تعادل عند هيراقليطس وحدة الاضداد، وبهذا تصل الفكرة الفلسفية عند هيراقليطس إلى صورتها النظرية[5].

وما بقي لنا من فلسفة هيراقليطس يبدو لأول وهلة أنه متناقض ولكن ما أن تبدأ الفكرة في الظهور حتى ينكشف لنا أنه رجل ذو فكر عميق[6]. ولقد ذهب هيراقليطس إلى

= يعرف أبداً. ولذلك كان خير مرادف له «بالعربية» المفارق أو المتعالي.
د. عثمان أمين ـ رواد المثالية ص 91، 92.

(1) Critique B. 87.

(2) A- Ibid., B. 354.
ب ـ د. محمود فهمي زيدان ـ المرجع السابق ص 267.

(3) Hegel, The History of Philosophy, Vol. I, p. 278.

(4) Ibid., p. 281.

(5) Ibid., p. 281.

(6) د. إمام عبد الفتاح إمام ـ المنهج الجدلي عند هيجل ص 58.

أن طبيعة العالم مركبة من الأضداد، ولقد ضرب لذلك أمثلة إبتداء من أعلى الكائنات إلى أدناها، فالله هو النهار والليل، والشتاء والصيف، والحرب والسلم والشبع والجوع «شذرات 36» والأشياء الباردة تصبح حارة والحارة تصبح باردة ويجف الرطب ويصبح الجاف رطباً (شذرة 39) وما يوجد فينا شيء واحد حياة وموت، يقظة ونوم، صغر وكبر وكل هذه أضداد تتحول إلى الأخرى (شذرة 78).

ويجد هيراقليطس الوحدة في الأضداد نفسها فهي كثيرة وواحدة في آن واحد: فالمرض والصحة واحد (شذرة 57) والواحد يتكون من جميع الأشياء وتخرج جميع الأشياء من الواحد (شذرة 59) ويجهل الناس كيف يكون الشيء متفقاً ومختلفاً في آن واحد (شذرة 45)[1]. وقد مهدت هذه الآراء الهيراقليطية السبيل لظهور المنهج الجدلي عند هيجل أما المنهج الجدلي عند هيجل فهو المنطق نفسه، وليس مجرد «صورة» طبقها هيجل في المنطق. كما طبقها في جوانب أخرى من فلسفته[2].

ويتضح المنهج الجدلي عند هيجل من تقسيمه للفلسفة، فقد قسمها إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

أ ـ المنطق أو علم الفكرة الشاملة في ذاتها ولذاتها.

ب ـ فلسفة الطبيعة أو علم الفكرة الشاملة في الآخر.

ج ـ فلسفة الروح أو عالم الفكرة الشاملة وقد عادت من الآخر إلى نفسها.

وهذه الأقسام الثلاثة لا تدرس إلا موضوعاً واحداً هو الفكرة الشاملة Begriff في مراحلها المختلفة أو العقل في صوره المتنوعة: العقل محضاً في المنطق والعقل في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح فهي في القسم الأول تدرس الفكر الخالص أو الفكر في ذاته ولذاته «فالمنطق هو علم الفكرة الخالصة أو هو علم الفكرة الشاملة في وسطها الفكري الخالص..»[3].

وهي في القسم الثاني تدرس الفكر حين ينتقل إلى الآخر، أي نقيضه أو حين يخرج من عالمه الخاص إلى عالم آخر غير ذاته من الفكر الخالص إلى المادة الصلبة.

وفي القسم الثالث تدرس هذا الفكر نفسه حين يعود من الآخر إلى ذاته أي إلى حياته الروحية متحرراً من عبودية الطبيعة.

---

(1) أرقام الشذرات هو ترقيم بيرنت والترجمة للدكتور أحمد فؤاد الاهواني في كتابه «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» ص 120.

(2) د. إمام عبد الفتاح إمام ـ المنهج الجدلي عند هيجل ص 21.

(3) Hegel, Encyclopedia (19).

موضوع فلسفة هيجل إذن هو العقل في صوره المختلفة، فما المنهج الذي تسير عليه هذه الفلسفة في دراستها لهذا الموضوع. . .؟ وما العلم الذي يختص بعرض هذا المنهج؟ إن المنهج الذي استخدمه، هو المنهج الفلسفي وهو منهج تحليلي وتأليفي في آن واحد وليس معنى ذلك أنه مجرد جمع لهذين المنهجين المتناهيين. وإنما هو يمزج بينهما ويدمجهما في ذاته بحيث ترى التحليل والتأليف في كل خطوات سيره[1].

وهذا المنهج الفلسفي هو المنهج الجدلي الذي يسمى كذلك بالمنهج المطلق فليس فيه أي إفتراض من بدايته إلى نهايته. فمقولة الوجود ليست مجرد بداية ولكنها تقوم على النهاية. أي على المقولة الأخيرة وهي مقولة الفكرة المطلقة. فالمنهج الجدلي هو منهج تحليلي وتأليفي في جميع خطواته وهو نفسه عبارة عن التأليف أو المركب عن المنهجين السابقين[2]. أما العلم الذي يختص بعرض هذا المنهج فهو المنطق. وليس منهج الفلسفة هو وحده الذي ينتمي إلى مضمون المنطق بل كذلك مفهوم الفلسفة ذاتها[3].

وقد نظر هيجل إلى المنطق نظرة جديدة. تخالف النظرة الأرسطية القديمة فهو عنده لا يدرس صور الفكر وقواعده فحسب وإنما يدرس مادته أيضاً، ومادة المنطق في رأيه هي الفكر. وبالتالي فالمنطق هو دراسة لطبيعة الفكر الخالص أو هو دراسة للحياة الباطنية للعقل[4].

فعلم المنطق ينبغي أن ينظر إليه على أنه نسق العقل الخالص، أو ملكوت الفكر الخالص. وهذا الملكوت هو الحقيقة كما هي ـ بلا قناع ـ في ذاتها ولذاتها ويمكن للمرء أن يعبر عن ذلك بقوله: إن مضمون المنطق يعرض لنا الله في ماهيته الأزلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهي[5].

المنطق إذن بحث في طبيعة العقل أو دراسة للفكر الخالص فهو لا يعني بالأشكال والصور وحدها، وإنما يدرس هذه الأشكال مع مضمونها، ومضمونها هو الفكر فهو «دراسة للفكر من أجل الفكر وحده[6] أو دراسة للنسيج الذي يتألف منه الفكر بغية الكشف عن طبيعته وماهيته، فما الذي إنتهى إليه هيجل من هذه الدراسة. . ؟ إنتهى إلى أن الفكر جدلي الطابع وأنه يسير على إيقاع ثلاثي من إيجاب إلى سلب إلى تأليف بينهما وتلك هي ماهية الفكر وطبيعة الروح.

---

(1) Ibid., (238) z.

(2) د. إمام عبد الفتاح إمام ـ المنهج الجدلي عند هيجل ص 24، 25.

(3) A- Hegel, Creater Logic Vol. I- P. 53- Trad Fram Tom. I, P. 27.

(4) J. Hyppolite: Principes de la Philosophie du Droit p. 6- 7.

(5) Hegel, Greater Logic Vol. I. (Introduction) p. 60- Trad. Fran. Tom. I.- p. 35.

(6) Ibid., Vol. I, p. 42.

وإذا أردنا أن نعرف كيف يكون الفكر جدلياً بطبعه فإن علينا الرجوع إلى المنطق فهذه الموضوعات نفسها دروس رئيسية فيه. وذلك هو المنهج الجدلي الذي يعبر عن ماهية الفكر وطبيعة الروح[1].

لقد ظن هيجل على وجه العموم أنه قدم مذهبه في صورة المثلث[2] أو الخطوات الثلاث Dreischritt الفكرة of Thesis ونقيضها Antithe-sis والمركب Synthesis[3] ويبدو أن هذه الفكرة مضللة طالما أنه لم يستخدم المصطلحات بالفعل، وحتى إذا ما كان ذلك فإنه قد أظهر ولعه بالثلاثيات. ولا يمكننا أن نرد ببساطة جدله على وجه العموم ولا أجزاء منه على وجه الخصوص إلى النموذج الثلاثي المؤلف من الفكرة ونقيضها والمركب. إذ أن فكرة المثلث قد أسندت إلى هيجل عن طريق بعض الترجمات الإنجليزية التي كانت ترى إن كلمة النقيض غير مطلوبة. وعلى أية حال فإنه يوجد حقاً جدل هيجلي متضمن إنتقال الأفكار أو التصورات إلى نقائضها، والتوصل إلى أعلى درجة من الوحدة لكن إذا كانت تلك العملية هي التي تصل إلى الحقيقة القصوى من خلال التناقضات فإنها لن تؤلف أي تصور جديد من الجدل.

وما يبدو جديداً حقاً في وجهة نظر هيجل عن الجدل هو تصور الحركة الضرورية وقد قيل إن الجدل «هو التطبيق العلمي للتناسق الذي يوجد في طبيعة الفكر».

وقد يرى أن الانتقال إلى الضد هو كنتيجة طبيعية للطبيعة المحدودة أو المتناهية لأي تصور أو لأي شيء وحتى التناقضات الموجودة في الفكر وفي الطبيعة وفي المجتمع ليست متناقضات في المنطق الصوري بل هو قصور فكري، رأى هيجل أنها تقودنا عن طريق نوع من الضرورة إلى صورة أخرى من التطور وقد كان لدى هيجل إهتمام هائل ليس فقط بالرغبة في أتباع وإنما في مفكرين بالذات يعارضونه مثل كيركجارد (Kierkegaard) ولقد كان الجدل الماركسي هو واحد من أهم ما تمخض عن الجدل الهيجلي، وقد حلت فيه

---

(1) د. إمام عبد الفتاح إمام ـ المنهج الجدلي عند هيجل ص 26، 27.

(2) كان فيشته هو أول من قدم للفلسفة الألمانية المثلث المشهور القائم على الفكرة Thesis ونقيضها Antithesis والمركب Syntheis Johann Cottlieb Fichte, Grundlage der Gesamten Wissenach Aftslehre (Jena and Leipzig 1974).

وقد تبعه في ذلك شيلنج (Schelling) وليس في الحقيقة هيجل. The Encyclopedia of Philosophy Vol. 2- p. 387.

(3) لم يعتقد فيشته أن النقيض يمكن أن يستنتج من الفكرة ولا يرى أن المركب يمكن أن يحقق أي شيء أكثر من توحيد ما قد أثبته كل من الفكرة ونقيضها.

The Encyclopedia of the Philosophy Vol. 2, p. 387.

بالطبع المادة محل الروح عند هيجل[1].

ومما سبق يتضح أن هيجل قد نحا بالجدل منحى جديداً، فهو لم يعده مجرد عملية إستدلال. بل عده طريقة سير لا في التدليل العقلي وحده، بل كذلك في التاريخ وفي الكون ككل، ويتألف الجدل عند هيجل من حركة ضرورية تنتقل من الفكرة إلى نقيضها إلى التأليف بين الطرفين.

وقد إنتقد ماركس الجدل الهيجلي وبالرغم من أنه كان يعتبره جزءاً من فلسفته المادية الجدلية مستبدلاً بـ «الروح» التي قال بها هيجل «المادة» لتكون أساساً لطريق السير الجدلي[2].

---

(1) The Encyclopedia of Philosophy Vol., 2, p. 387- 388.

(2) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص 125.

التعريف بالكتاب وأهميته والمنهج المستخدم فيه

لما كان موضوع بحثي هو الجدل بين أرسطو وكنط دراسة مقارنة، فقد قسمت البحث إلى مقدمة وبابين وخاتمة.

وقد آثرت في المقدمة أن أعرض المفاهيم المختلفة للجدل لدى الفلاسفة عبر العصور ثم أقوم بالتعريف ببحثي موضحاً أهميته والمنهج الذي سأتبعه في البحث.

وأما **الباب الأول** فعنوانه الجدل عند أرسطو. ويتألف هذا الباب من ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الجدل والمنطق

لن أتناول في هذا الفصل منطق أرسطو بالتفصيل، وإنما سوف أتناول بالدراسة في إيجاز كتب أرسطو المنطقية للتعرف على محتواها مع التركيز على كتاب الطوبيقا وعلاقته ببقية كتب أرسطو المنطقية.

الفصل الثاني: الجدل ونظرية التعريف

وسوف أتناول في هذا الفصل بالدراسة نظرية أرسطو في التعريف موضحاً أنها كانت جزءاً من دراسة له في القضايا ضمنها في كتاب الطوبيقا.

الفصل الثالث: صلة الجدل بالقياس والاستقراء

سوف أدرس في هذا الفصل نوعين من الاستدلال ضمنهما أرسطو في كتاب الطوبيقا وهما الاستقراء والقياس الجدليان، وأقارن بين هذين النوعين وبين أمثالهما من أنواع الأقيسة والاستقراء التي ضمنها أرسطو في كتابي التحليلات الأولى والثانية.

أما الباب الثاني فعنوانه الجدل عند كنط:

ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: المنطق الصوري عند كنط

وسوف أتناول في هذا الفصل بالدراسة موقف كنط من تصنيف أرسطو للقضايا وصور الاحكام والمقولات.

الفصل الثاني: الجدل الترنسندنتالي وأفكار الميتافيزيقا

وسوف أتناول في هذا الفصل بالدراسة معنى الجدل عند كنط وجانباً من نظرية كنط في المعرفة والعقل الخالص بالمعنى الضيق وأفكار الميتافيزيقا.

الفصل الثالث: ميتافيزيقا الخبرة عند كنط

سوف أتناول في هذا الفصل بالدراسة عالمي الظواهر والحقائق لدى كنط موضحاً أنه يسمح بالميتافيزيقا في وضع الأسس والمبادئ القبلية للنظريات العلمية في عالم الظواهر.

ثم أدون في الخاتمة النتائج التي انتهيت إليها من البحث مقارناً بين موقف كل من أرسطو وكنط من الجدل.

أما عن أهمية هذا البحث فنحن نعلم أن منطق أرسطو وفلسفته كانت موضع إهتمام الباحثين عبر العصور. لكننا نلاحظ أن الباحثين في منطق أرسطو كانوا يهتمون بنظريته المنطقية الأساسية وهي نظريته في القياس، لكن مبحث الجدل وهو من بين نظرياته المنطقية لم ينل الإهتمام اللائق. ونريد في هذا البحث أن نقدم هذه النظرية في بعض تفصيلها. وترجع أهميتها إلى أنها تحوي نظريته في التعريف ونظريته في التمييز بين أنواع من الإستدلالات غير الإستدلال القياسي مثل الإستدلال الجدلي والإستدلال البرهاني. وهي موضوعات لم تدرس في مكتبتنا العربية الدراسة اللائقة.

ومن الواضح أيضاً أن الفكر الحديث إهتم بالجدل، خاصة ما نجده في فلسفات كنط وهيجل والهجليين. وعلى الرغم من أن هؤلاء الفلاسفة قد بدأوا دراساتهم بالجدل الأرسطي غير أنهم اختلفوا عنه إختلافاً أساسياً في بعض الأحيان، فمثلاً نجد كنط لا يجعل للجدل مفهوماً منطقياً فقط وإنما يعطيه مفهوماً ميتافيزيقياً أيضاً. ظهرت أثاره في الجدل الديالكتيك الهيجلي من الذي لم يعد يميز بين المنطق والميتافيزيقا.

وهدفنا من هذه الدراسة أن نفصل القول في جدل أرسطو ونختار نظرية كنط في الجدل كمثل من أمثلة تطوير الجدل الأرسطي. ونعقد مقارنة بينهما وهذا موضوع لم يسبق دراسته في المكتبة العربية على الأقل.

أما عن المنهج الذي سأستخدمه في هذا البحث فهو المنهج التحليلي النقدي المقارن بما أنني سأقوم بتحليل وتقييم بعض نظريات كل من الفيلسوفين مقارناً بينهما كلما وجدت للمقارنة سبيلاً.

الباب الأول

الجدل عند أرسطو

الفصل الأول

الجدل والمنطق

تمهيد:

عندما وضع أرسطو تصنيفه للعلوم ميز بين ما كان منها علماً نظرياً غايته المعرفة كالفيزيقا والرياضيات والفلسفة الأولى، وما كان منها عملياً غايته السلوك مثل الأخلاق والسياسة، وما كان منها إنتاجياً غايته إنتاج شيء جميل أو مفيد مثل فن الشعر. أما المنطق فلم يذكره ضمن هذه العلوم. ولعل السبب في عدم اعتباره علماً من العلوم هو أن موضوعه أوسع من أي منها لأنه يدرس التفكير الذي يستخدم فيها جميعاً بل يدرس أيضاً التفكير الذي لا يدخل نطاق العلم، كالتفكير الشائع عند جمهور الناس والذي يستخدم في البلاغة. كذلك يقدم المنطق القواعد التي تجنب الإنسان الخطأ وترشده إلى الصواب ومن هنا فقد عد المنطق عند فيلسوفنا مقدمة للعلوم تساعد على التفكير السليم[1].

ويقال عن أرسطو إنه واضع علم المنطق ـ ولهذا القول ما يبرره ـ ولكن ليس معناه أن فيلسوفنا أول من بحث المنطق ودرسه في ذاته بوصفه علماً مستقلاً، وإنما استعمله فقط ويحث فيه كأداة للبرهنة في بقية العلوم، ولهذا كان إتجاهه الحقيقي في بحوثه المنطقية يميل إلى بيان طرق البرهنة. إذ أن الجزء الرئيسي من منطقه يتعلق بالأنالوطيقا، أي بالبرهنة بنوعيها، سواء فيما يتعلق بالقياس، أم فيما يتعلق بالبرهان[2].

إن مشاكل المنطق الأرسطي إنما ترجع في أصولها إلى مدارس الإيلية والسوفسطائيين وسقراط وأفلاطون، وأنه ليس صحيحاً ما يذكره أرسطو عن نفسه في آخر كتاب الأغاليط من أنه واضع المنطق بجملته وأنه لم يسبق في هذا الميدان[3] إلا أن يكون معنى ذلك، أنه أول من رتب مباحث المنطق الصوري وصاغها على هذه الصورة النهائية التي وصلت إلينا،

---

(1) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان ص 259.

(2) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص 60.

(3) W. D. Ross, The Works of Aristotle, Vol. 1, De Sophisticis Elenchis, Ch. XXX, 183 b- 35.

وكانت مشكلاته قد تفتحت في وقت مبكر عند اليونان قبل أرسطو. وربما جاز لنا أن نحدد بداية هذا المنطق العقلي، في التزام الفكر اليوناني منذ نشأته بفكرة «اللوجوس»[1].

نعم لقد سبق أرسطو إلى البحث في بعض مسائل هذا العلم الفلاسفة القدماء، فإن في كثير من محاورات أفلاطون بوجه خاص مناقشات في كيفية حصول التصورات في الذهن، وبحوثاً في التعريف وطريقة الاستدلال القياسي. ولكن لم تكن للمنطق صفة العلم المستقل ولم تصنف مسائله تصنيفاً علمياً دقيقاً إلا على يد أرسطو[2].

لقد كان أرسطو عظيم التأثير جداً في ميادين كثيرة مختلفة، لكنه كان أعظم تأثيراً في ميدان المنطق منه في أي ميدان آخر، ففي الشطر الأخير من العصور القديمة، حيث كان أفلاطون لم تزل له السيادة في الميتافيزيقا، كان أرسطو هو صاحب الكلمة العليا في المنطق، وقد ظل محتفظاً بهذه المكانة خلال العصور الوسطى كلها، ولم يحدث إلا في القرن الثالث عشر أن أولاه الفلاسفة المسيحيون سيادة في مجال الميتافيزيقا، غير أن هذ السيادة عاد ففقدها إلى حد كبير بعد النهضة الأوروبية، وأما سيادته في المنطق فلبثت قائمة، ويرجع الفضل في هذا لمجهود علماء المنطق الرمزي[3] الذين جاءوا ليتموا رسالة أرسطو في جعل المنطق أكثر صورية[4].

وكلمة منطق من ناحية الاشتقاق اللغوي تدل أولاً على الكلام، فهي في اليونانية

ولا نعرف على وجه الدقة من هو أول من استعملها اصطلاحاً، ولا في أي عصر. وأرجح ما قيل في هذا ما افترضه برنتل Prantl تبعاً لإشارة من بوثيتوس Boetius من أنه من الممكن أن تكون من وضع شراح أرسطو، وضعوها اصطلاحاً من أجل أن يقابلوا بين الأورجانون لأرسطو وبين الديالكتيك عند الرواقتين (ولعل ذلك كان في عهد أندرونيكوس الردويسي) وعلى كل حال فقد استعملها شيشرون في كتابه في المتناقضات De Finibus ويدل استعمالها عند الإسكندر الأفروديسي وجالينوس على أنها قد أصبحت شائعة في عصرهم، أعني في القرن الثاني بعد الميلاد[5]. غير أن كلمة λογος في

---

(1) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي جـ 2، أرسطو ص 56.

(2) د. أزفلد كوليه ـ المدخل إلى الفلسفة نقله إلى العربية وعلق عليه د. أبو العلا عفيفي ص 49 وأيضاً الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ المرجع السابق ص 60 ـ 61.

(3) سمي المنطق الرمزي أخيراً «المنطق الصوري» حيث يراد له أن يكون أكثر صورية ـ مما أتى عليه أرسطو، ونجد هذه التسمية بنوع خاص عند رسل. أنظر B. Russe, The Principle of Mathematics p. 10.

(4) د. محمود فهمي زيدان: المنطق الرمزي. نشأته وتطوره ص 20 ـ 27 إلى 33.

(5) أنظر: أ ـ برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ـ جـ 1 ترجمة د. زكي نجيب محمود ص 312.
ب ـ د. عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي ص 3 ـ 4.
جـ ـ ج. عبد الرحمن الراجحي: فقه اللغة في الكتب العربية، ص 74.
د ـ أزفلد كوليه: المدخل إلى الفلسفة ـ نقله إلى العربية وعلق عليه د. أبو العلا عفيفي ص 49.

اليونانية تدل أيضاً على العقل أو الفكر أو البرهان ومن هنا كان من الميسور استخدام اسم صفة منها يدل على الفكر والبرهان والتفكير العقلي. أما في العربية فلا تدل كلمة «المنطق» في أصلها اللغوي إلا على النطق باللغة. ولكن المترجمين في القرن الثاني، حين أرادوا ترجمة اللفظ اليوناني، رجعوا إلى الأصل الاشتقاقي وهو الكلام أو المنطق مع عدم مراعاتهم للمعنى الحقيقي المستعمل حينئذٍ لهذا اللفظ من حيث أنه لم يكد يدل على العقل أو الفكر كما هو الحال في اليونانية، ومن هنا اضطر أهل الفلسفة حينئذٍ إلى تبرير هذا الاستعمال بأن فرقوا بين نوعين من النطق، النطق الظاهري، والنطق الباطني، والأول هو المتكلم، والثاني إدراك المقولات. وبهذه التفرقة أعطوا للكلمة مدلولها الأصلي والاصطلاحي معاً، وهي تفرقة ترجع بدورها إلى أرسطو نفسه[1].

قلنا إن موضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد. ولما كانت أفعال العقل ثلاثة: التصور الساذج والحكم أو تركيب التصورات وتفصيلها والاستدلال أو الحكم بواسطة[2].

وقد جاءت كتب أرسطو المنطقية موزعة أولاً إلى ثلاثة أقسام كتاب المقولات[3] يدور على الأمور المتصورة تصوراً ساذجاً. وكتاب العبارة[4] في الأمور أو الأقوال المؤلفة، وكتاب التحليلات الأولى في الاستدلال بالاجمال أي من حيث صورته. ولما كان الاستدلال من حيث المادة إما برهانياً صادراً عن مبادئ كلية يقينية ومؤدياً للعلم، وإما جدلياً مركباً من مقدمات ظنية وإما سوفسطائياً مؤلفاً من مقدمات كاذبة تحتوي على النتيجة إحتواء ظاهرياً لا حقيقياً. فقد خرجت لنا ثلاثة كتب: الأول في التحليلات الثانية أو البرهان

---

(1) A- Andre' Lalande, Vocabulaire Technique Et Critique De La Philosophie p. 572.

B- William Kneale, The Development of Logic, p. 23.

(2) أرسطو طاليس ـ النفس ك 3، ف. 6 ـ 43 ظ ص 114 ـ 116.

(3) الكلمة اليونانية المقابلة لكلمة مقولات هي كلمة، كاتيجورياي Katηγo وهي مأخوذة من الفعل Katηγω ومعناها الحمل أو الاضافة.

(4) ألف أرسطو كتاب العبارة De interpretatione يوضح فيه معنى الاثبات والنفي في المنطق ودار البحث فيه حول إمكانية نسبة صفة معينة إلى شيء معين أو نفي هذه الصفة عنه ثم بحث هل تتعلق هذه الصفة بالموضوع على نحو ضروري أم عرضي نعرف لأول مرة معاني الضروري والممكن والمستحيل. وعلى العموم فقد اتخذت القضية التي عني بها أرسطو صورة واحدة هي صورة القضية التي تنسب صفة معينة أو فعلاً معيناً إلى موصوف أو فاعل وهي القضية الحملية Logas opophanticos. أما أنواع القضايا الأخرى المعروفة في المنطق كالقضايا الشرطية المتصلة أو المنفصلة فلم يعن بها، لأنه عدها مركبة من هذه القضية الحملية: أما العبارات مثل الدعاء والتمني فقد ترك دراستها للخطابة والشعر. د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان ص 261.

والثاني في الجدل والأخير في الأغاليط[1].

لن أتناول في هذا الفصل منطق أرسطو بالتفصيل، وإنما سوف أتناول بالدراسة في إيجاز كتب أرسطو المنطقية للتعرف على محتواها مع التركيز على كتاب الجدل وعلاقته ببقية كتب أرسطو المنطقية.

أولاً ـ كتاب المقولات Kategoriai - KaTnyopia

سماه العرب باسمه اليوناني «قاطيغورياس»[2] ولا يشير أرسطو إلى هذه التسمية مطلقاً، وإنما يشير إلى تسميات أخرى مثل قوله الأنواع الكلية العشرة، إلى غير ذلك من الإشارات، وهذا الكتاب من غير شك صحيح النسبة «لأرسطو» لأنه يشير إليه في كثير من المواضع[3].

كتاب المقولات ويعد مدخلاً لكتاب العبارة ويشتمل على نظرية في الألفاظ وهو في مقالة واحدة مقسمة إلى خمسة عشر فصلاً[4].

ومن أهم الموضوعات التي تناولها أرسطو في هذا الكتاب:

أ ـ الحدود بأنواعها: المشتركة والمترادفة والمشتقة.

ب ـ الأقوال المختلفة: البسيطة منها والمركبة.

ج ـ دراسة تمهيدية للتفرقة بين الأجناس والأنواع وعلاقتها بالمحمولات.

د ـ نظرة عامة إلى المقولات الثمان المتعلقة بموضوعات الفكر.

هـ ـ الجوهر: وهنا يفرق أرسطو بين نوعين من الجواهر: جواهر أولية، جواهر ثانوية.

---

(1) الأستاذ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 129.
وأيضاً د. محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، ص 13.

(2) حرف الغين هو حرف مستحدث في اللغة اليونانية يعوض به عن حرف الجاما (γ) في المنطق، واللفظة جاءت معربة للكلمة اليونانية في حالة المفعول به «الباحث».

(3) أنظر: أ ـ د. محمود علي أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي، جـ 2، أرسطو والمدارس المتأخرة، ص 19، 37.
ب ـ د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ص 253.
جـ ـ د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو، ص 390.

(4) في كتاب الجدل لخص أرسطو نظريته عن المقولات A- Topica: B.I., Ch. 9, 103 b- 27- 38 وكذلك كتاب مقالة «الدال» من كتاب الميتافيزيقا لتوضيح أعم أنحاء الوجود والأجناس العليا التي بها نعرف أي شيء من الموجودات.

B- Metaphysica. B. Ch. 10, 1118 a 30.

و ـ الكم: وهنا يقسمه إلى قسمين رئيسيين هما الجزئي والكلي.

ز ـ العلاقة: وقد أوضح أن بعض العلاقات يمكن أن تتضاد.

ح ـ الكيف: وينقسم الكيف عنده إلى سالب وموجب.

ط ـ الفعل والانفعال.

ي ـ دراسة لأنواع أربعة من التقابل هي: التقابل بالتضايف ـ التقابل بالتضاد والتقابل بالسلب والايجاب. التقابل بالملكية والعدم وهذا النوع متداخل مع سابقه.

ك ـ الأضداد: وقد أوضح أرسطو أن الشر هو ضد الخير بوجه عام. وبالرغم من هذا فإنه يمكن أن يوجد نوعان من الشر متضادان.

ل ـ تمهيد لنظرية الحركة وله فيه كلام عن الكون والفساد، والنمو النقص، والاستحالة والتغير المكاني.

م ـ أما الفصل الأخير من كتاب المقولات فقد خصصه أرسطو للتعريف بالمصطلحات الواردة في البحث.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية «إسحاق بن حنين» (المتوفى عام 298 هـ)، ومحمد بن عبد الله المقفع[1] وممن شرحه وفسره «فورفوريوس» و«إصطفن الاسكندراني» و«اللينس يحيى النحوي»، «أمونيوس» و«ثامسطيوس» و«ثاوفرسطس» و«سنبلقوس» ولرجل يعرف «بثاون» شرح باللغة السريانية وآخر باللغة العربية ويضاف إلى ذلك تفسير «سمبليقوس» ومن غريب التفاسير قطعة تضاف «يامبليخوس».

قال الشيخ أبو زكريا يوجد «بتفسير الاسكندر الأفروديسي» نحو ثلاثمائة ورقة وممن فسر هذا الكتاب-أيضاً «أبو نصر الفارابي» (المتوفى عام 339 هـ) و«أبو بشر متى». ولهذا الكتاب مختصرات وجوامع مشجرة وغير مشجرة لجماعة منهم ابن المقفع، ابن بهريز، الكندي، إسحق بن حنين، أحمد بن الطيب الرازي[2].

ويبدو أن أرسطو قد أتم تحرير هذا الكتاب قبل أن يصل إلى اكتشاف القياس[3]. وقد كتب فورفوريوس ـ وهو من المدرسة الأفلاطونية الحديثة ـ شرحاً على هذا الكتاب، وكان له أثر ملحوظ جداً في فلسفة العصور الوسطى[4].

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي: مخطوطات أرسطو في العربية، ص 7، 10. وأيضاً: التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، ص 106.

(2) ابن النديم: الفهرست، ص 361، 362.

(3) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، جـ 2، ص 39.

(4) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، جـ 1، ص 319.

أطلق أرسطو اسم المقولات على أجناس الوجود، وأجناس الوجود هي الضروب المختلفة التي يمكن أن يوجد عليها شيء ما، أو أحوال الحمل المنطقي[1].

وقد قال أرسطو بعشرة مقولات فقال: إن الحد المفرد يشير إلى جوهر - ousia، أو كم - Poson، أو كيف - Poison، أو علاقة بشي - Prosti، أو بمكان - Pou، أو بزمان - Pote - أو بوضع - Keisthai -أو بحالة (ملك) - Echein - أو بفعل شيء - Poiein - أو بالانفعال بشيء - Paschein[2].

وقد خصص أرسطو لدراسة هذه المقولات العشرة، العشر فصول الأولى من كتاب المقولات، وخصص الفصول الخمسة الأخيرة لدراسة مصطلحات عامة هي المقولات الخمس التي أضافها بعد ذلك وهي التقابل، قبل، في نفس الوقت، الحركة والملك، وقد لاحظ كنط أن بعض المقولات الخمس الأخيرة موجودة من قبل في القائمة الأولى[3].

وهذه هي المقولات بحسب ترتيب أرسطو لها، وهي كما نرى كل ما يمكن أن يقال عن الوجود أو عن الجوهر، وقد ميز أرسطو بين نوعين من الجوهر: جوهر أول Prostee ousia -، وجوهر ثان Deutera ousia -، الأول هو الجزئي الموجود في الواقع، وهو الذي لا يضاف إلى موضوع، وليس حاصلاً في موضوع، مثل سقراط والثاني هو النوع والجنس[4]، أي ما يعبر عن ماهية الجوهر الأول، ويندرج تحته الجوهر الأول، مثل إنسان وحيوان وهو يضاف إلى موضوع كقولنا ـ سقراط إنسان[5]، ولو أن الجوهر الأول يمكن أن يضاف بالعرض، مثل هذا العالم هو سقراط «إلا أنه دائماً» موضوع بالذات كما تقدم والجوهر الذي هو مقولة هو الجوهر الثاني.

فالجوهر الأول ـ هو القابل لجميع المقولات التي هي أمور مضافة أو مسندة إليه، أي أنها محمولات[6]، حينما يتكلم أرسطو على هذا النحو من الوجود بما هو وجود، يصفه

---

(1) بول موي: المنطق وفلسفة العلوم ـ ترجمة د. فؤاد حسن زكريا، ص 35.

(2) Aristotle: Categoria Ch. 4 1b 25- 2 a 5.

(3) د. محمود فهمي زيدان: كنط وفلسفته النظرية، ص 138.

(4) الكليات عند أرسطو خمس هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض ـ ويخطىء البعض حين يقولون أن الكليات عند أرسطو أربع هي الجنس والفصل والخاصة والعرض. وأن فورفوريوس أضاف إليها في كتاب إيساجوجي كلياً خامساً هو النوع. وأن أرسطو لم يعتبر النوع واحداً من الكليات. «الباحث».

(5) Aristotle Categoriae, Ch. 5 2a 11- 19.

(6) أنظر:

A- Aristotle: Metaphysica. B. IX: Ch. 2 1047 a 34.

B- Aristotle: Categoriae, Ch. 4, 1b 28.

في مقابل الوجود بحسب الكم أو الكيف، فهو يعتمد على التمييز الذي أقامه بين مقولات الوجود المختلفة، أنه يرى أن هناك عشرة مقولات للوجود، أي عشر أنحاء في إثبات الوجود، وأن الوجود المتضمن في المقولة الأولية، وهي الوجود بما هو جوهر، يتميز تميزاً عميقاً من الأحوال المتضمنة في المقولات الثانوية. فالجوهر هو بالضبط الوجود بما هو وجود الذي يتلقى أحوال الوجود الأخرى كلها ويهبها أساساً لا يمكن أن توجد من دونه.

مما سبق يتضح أن أرسطو يلح على أهمية الجواهر الأولية، أما أحوال الوجود الأخرى فليس لها في ذاتها أي وجود مستقل، إنها لا توجد إلا من حيث هي محمولة على الجوهر، فالجوهر وحده هو الوجود الأول.

قلنا أن لفظ «كاتيجورياي» يعني عند أرسطو الاضافة أو الإسناد وعلى ذلك فالمقولات أمور مضافة أو مسندة أو «مقولة» أي محمولات، أو بتعريف أدق: المقولة معنى كلي يمكن أن يدخل محمولاً في قضية. ولا يخرج الجوهر ـ الثاني ـ عن هذا التعريف مهما يتبادر إلى الذهن من أن المقولات التسع تحمل عليه وهو لا يحمل على شيء.

ويختلف الجوهر الأول عن المقولات في أمور أهمها قبوله الاضداد، بينما هي لا تقبل أضدادها، وذلك لأنه موضوع التغير، فيمكن أن ينقلب من أبيض إلى أسود ومن طيب إلى رديء، أما هي فتغيرها زوالها، والجوهر الأول مقدم في الجوهرية على الثاني، أي أن الجزئي مقدم على الكلي، لأنه هو الذي يوجد حقاً ولا يقبل العوارض بينما الكلي لا يوجد من حيث هو كذلك إلا في الذهن[1]. ومن بين الجواهر الثانية، النوع وهو جوهر أكثر من الجنس، لأنه أقرب إلى الوجود الحقيقي ويتشخص في الجزئي، أما الجنس فلا يتشخص إلا بواسطة النوع. وهذا الترتيب يعارض الترتيب الأفلاطوني النازل من المثل باعتبارها الموجودات الحقة، إلى الجزئيات المعتبرة أشباحاً. وهذا يدل على الاتجاه الواقعي عند أرسطو إلى جانب اعتقاده بأن العلم موضوعه الكلي، وأن ما يزيده الجزئي على الماهية الكلية، إنما هو آت من المادة المحسوسة التي لا تدخل العلم.

والقضية كما نعرف تتألف من موضوع ومحمول. وقد توصل أرسطو من دراساته للمسائل الجدلية إلى الكشف عن الصلة التي تربط المحمول بالموضوع والتي تجعل من الممكن الكلام عن حمل صفة ما، أي مقولة من المقولات المذكورة على موضوع معين كما سبق أن ذكرنا، وبالاضافة إلى هذا لا يكفي أن نعرف أن المحمول هو واحد من المقولات العشر، بل يجب أن نحيط علماً بجنس المحمول، فهل المحمول هو عين الموضوع أم أنه خاصة من خصائصه؟ وهل المحمول يشير إلى خاصة متعلقة بالموضوع

(1) Ibid., Ch. 5- 20 2a - 2b 28.

بالضرورة أم بالعرض[1]، وسوف نعرض لهذا الأمر بالتفصيل عند دراستنا لكتاب الجدل.

قلنا إن المقولات محمولات: هي أوائل المحمولات، أو أجناسها العليا، تمثل وحدة الوجود المختلفة، لا بمعنى أنها أقسام أو طوائف كل منها متحقق على حدة، بل بمعنى أنها وجهات متمايزة في كل شيء، فإن الشيء الواحد يمكن أن يعتبر من جهة ما هو جوهر أو كم أو كيف... الخ، بحيث أن أي محمول يضاف إليه فهو داخل في واحدة من المقولات[2].

وكان أفلاطون قد قال بأجناس عليا (الوجود والذاتية والتغير والسكون والحركة)، وبمعاني مشتركة (التشابه والتباين والوجود واللاوجود والذاتية، والتغاير والزوج والفرد، والوحدة والعدد[3]. ولكن لا علاقة بين هذه وبين المقولات. وقد وردت عند أفلاطون معاني الجوهر والكم والكيف والاضافة والفعل والانفعال، ولكنه لم ينظر إليها نظرة أرسطو، ولم يحاول ردها إلى نظام واحد. فمن الخطأ موافقة بعض المؤرخين اعتقادهم أن نظرية أفلاطون في الأجناس العليا هي أساس نظرية المقولات الأرسطية[4]. يلاحظ أن أرسطو لم يذكر لنا المبدأ الذي اعتمد عليه في تقسيم المقولات.

وقد توصل (كنط) إلى أن أرسطو قد جمع مقولاته جمعاً تجريبياً بتحليل استخدام الرجل العادي لالفاظ اللغة[5]. وقد يكون هذا صحيحاً ولا يقدح في المقولات أنفسها، ولا يمنع من إمكان ترتيبها ترتيباً منطقياً جامعاً مانعاً[6] وقد فعل ذلك القديس توما الأكويني في شرحه على ما بعد الطبيعة (المقالة الخامسة الفصل التاسع) على النحو الآتي قال: قد تكون نسبة المحمول إلى الموضوع على ثلاثة أوجه، فإما أن يكون المحمول هو الوضوع وإما أن يؤخذ من ذات الموضوع. وإما أن يؤخذ مما هو خارج عن الموضوع فمن الوجه الأول، المحمول هو الموضوع في قولنا «سقراط إنسان» فإن سقراط هو ما هو إنسان، والمحمول هنا يعبر عن الجوهر (الأول). ومن الوجه الثاني المحمول صفة للموضوع، وهذه الصفة إما أن تكون لازمة للموضوع من مادته، وهذا هو الكم، أو من صورته، وهذا هو الكيف، وإما أن تكون له بالاضافة إلى آخر، وهذه هي الاضافة. ومن الوجه الثالث، المحمول

---

(1) الأستاذ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 120.

(2) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، جـ 2، ص 39، 40.

(3) أفلاطون: محاورة بارمنيدس ومحاورة السوفسطائي.

(4) R. Ackremann: Thesries of knowledge. p. 63.

(5) Kant. L., Prolegomena to any Future Metaphysics that will be able to present it self as a science trans by P. Lucas p. 39.

(6) الأستاذ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 226.

خارج عن الموضوع إما بالمرة، وإما بعض الشيء والخارج بالمرة، إما ملك، وإما مقياس، والمقياس إما زمان، وإما مكان، إما «أين» غير ملحوظ فيه ترتيب أجزاء الجوهر في المكان، وإما «وضع» ملحوظ في ذلك. والخارج بعض الشيء، اما أن يكون الموضوع مبدأ له. وهذا هو الفعل، واما أن يكون نهاية وهذا هو الانفعال[1]، كما يمكن وضع المقولات وضعاً لغوياً: فالمقولة الأولى هي الجوهر أو الماهية (سقراط إنسان) وهي تناظر الاسم في النحو. والثانية هي الكم (طوله ذراعان) وهي تناظر النعت العددي. والثالثة هي الكيف (أبيض) التي تناظر النعت، الكيفي. والرابعة هي الاضافة (ضعف، نصف، أكبر منه) وتناظر أفعل التفضيل. والخامسة هي المكان أو «الأين» (في المدرسة) أو في (الميدان) وتناظر ظرف المكان. والسادسة هي الزمان أو «المتى» (أمس) فيما مضى، وتناظر ظروف الزمان. والسابعة هي الوضع جالس، مضطجع، وتناظر الصفة أو اسم الفاعل - والثامنة الملك (حذاؤه، أو رداؤه) وتناظر المضاف إليه. والتاسعة والعاشرة هما الفعل والانفعال (هو يقطع ويقطع) وتناظران الفعل المبني للمعلوم والمبني للمجهول[2].

والخلاصة

لقد اختلفت الآراء في نظرية المقولات الارسطية، هل هي ميتافيزيقية أم منطقية؟ ومما لا شك فيه أن النظرية هي من ناحية ميتافيزيقية، ومن ناحية أخرى منطقية.

أما الناحية الميتافيزيقية، فإن المقولات تعتبر صفات عامة للوجود وتعبيراً عن التعينات الحقيقية له. أما من الناحية المنطقية، فإن المقولات هي عناصر القضية النهائي، وهي تصورات عامة، وهي ككل تصور آخر خارجة عن كل علاقة وقد عرفها مناطقه يورث رويال بأنها «الأصناف المختلفة التي أراد أرسطو أن يرد اليها كل موضوعات فكرنا. وذلك بادراج كل الجواهر تحت الجوهر الأول وكل الاعراض تحت التسع الأخرى».

ومن المعروف أن المقولات الأرسطية العشرة متعددة ومنفصلة لا تشترك في جنس عال. كالواحد والوجود، كما هو عند أفلاطون. وهذه هي نظرية الأجناس المنفصلة.

يقول بترو: أن النظرية الأرسطية تعارض - أكبر معارضة - الديكارتية التي ترد القوانين الطبيعية الفيزيقية - إلى تعينات رياضية وترد التباين إلى التماثل كما تعارض المذهب التطوري الذي يقر بوجود فعلي للأنواع، ولكن مع نسبته إليها نسباً طبيعياً في الماضي، مبتدأ بأصل مشترك، ويذهب كثيرون من مؤرخي الفلسفة إلى أن أرسطو عيّن تجريبياً عدد المقولات، أي أنه وصل إلى تحديد عددها بتحليل مادي. وقد ترك أرسطو تقسيمات

---

(1) الأستاذ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 121.

(2) بول موي: المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة د. فؤاد زكريا، ص 32.

متعددة للمقولات، ولكن أكثرها شيوعاً هو التقسيم إلى الجوهر، الكمية، الكيفية، العلاقة، الأين، المتى، الوضع، الملك، الفعل والانفعال.

وقد هاجم مناطقه بورت رويال[1]، وكذلك جون ستيوارت ميل مقولات أرسطو العشرة، واتهموا أرسطو بأنه لم يكن دقيقاً أو متبعاً لمنهج معين.

ولكن تريكو ـ وهو أرسطي إلى حد كبير في آرائه المنطقية ـ يرى أن المدرسين ـ والقديس توما الأكويني على الخصوص ـ قد ردوا سلفاً على هذه الاعتراضات، وذلك حين قبلوا العدد الأرسطي للمقولات بشكل يثبت أساسها العقلي[2].

ثانياً: كتاب العبارة: باري أرمينياس Περι ερμηνειας

De interpretatione periermenias

كتاب العبارة مقالة واحدة في اليونانية مقسمة إلى أربعة عشر فصلاً. وهو مقسم إلى مقالتين في الترجمة اللاتينية. ويتناول أرسطو فيه تركيب الحدود في عبارة ولذلك سمى بالعربية بكتاب العبارة أو باري أرمنياس[3].

ومن أهم الموضوعات التي تناولها أرسطو في هذا الكتاب:

1 ـ تعريفه للكلمة المنطوقة وارتباط الصدق والكذب بالفكر.

2 ـ تعريف الاسم ـ كما تعرض للتفرقة بين الأسماء البسيطة والأسماء المركبة والأسماء غير المحددة ودرس الحالات المختلفة للأسماء.

3 ـ تعريف الفعل وأزمنته ـ كما درس الأسماء والصفات المشتقة من الأفعال.

4 ـ تعريف الجملة.

---

(1) هم جماعة من المفكرين والكتاب المتعلمين في القرن السابع عشر الميلادي في فرنسا ومن أبرزهم أرنولد Arnauld (1612- 1694) ونيقول Nicole (1625- 1695) مؤلفا كتاب (Le Logique ou l'art de Penser) الذي نشر في باريس سنة 1662 وعرف باسم منطق بور رويال.
أنظر: أ ـ بول موي: المنطق وفلسفة العلوم ترجمة د. فؤاد زكريا، ص 27.
وأيضاً: Runes: Dictionary of Philosophy, pp. 182- 243.

(2) A- Tricot, Traité de Logique Formelle: Vrin 1930, p. 69
وأيضاً: د. علي سامي النشار: المنطق الصوري، ص 213.

(3) أنظر: د. أميرة مطر ـ الفلسفة عند اليونان، ص 253.
وأيضاً: د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي: الجزء الثاني: أرسطو والمدارس المتأخرة، ص 19.

5 ـ التفرقة بين القضايا البسيطة والمركبة.
6 ـ القضايا المتناقضة.
7 ـ الكلي والجزئي وتقابل القضايا بالتناقض وبالتضاد.
8 ـ وحدة القضايا وتعددها. وقد أعطى لذلك أمثلة من القضايا المشتركة وتقابلها.
9 ـ تقابل المستقبلات الممكنة.
10 ـ التقابل بين القضايا المتضادة.
11 ـ القضايا المركبة.
12 ـ تقابل القضايا ذوات الجهة.
13 ـ نسق الموجهات.
14 ـ تضاد القضايا.

وقد ترجمه «إسحق بن حنين» (المتوفى عام 298 هـ) و«محمد بن عبد الله بن المقفع» ويقول ابن النديم أن حنين نقل النص إلى اللغة السريانية. ونقله إسحق إلى اللغة العربية[1]. وفسره «الإسكندر» كما أن جالينوس قد فسره ولكن تفسيره مفقود وفسره «فويري» و«متى أبو بشر» و«الفارابي» و«ثاوفرسطس»، كما توجد مختصرات لهذا الكتاب «لحنين» و«لاسحق» و«لابن المقفع» و«الكندي» و«ابن بهريز» و«ثابت بن قرة»، و«أحمد ابن الطيب الرازي»[2].

وقد ألف أرسطو كتاب العبارة ليوضح فيه معنيي الاثبات والنفي في المنطق وقد دار البحث في هذا الكتاب حول إمكانية نسبة صفة معينة إلى شيء معين أو نفي هذه الصفة عنه ثم بحث هل تتعلق هذه الصفة بالموضوع على نحو ضروري أم عرضي فعرف لأول مرة معاني الضروري والممكن والمستحيل. وعلى العموم فقد اتخذت القضية التي عنى بها أرسطو صورة واحدة وهي صورة القضية التي تنسب صفة معينة أو فعلاً معيناً إلى موصوف أو فاعل وهي القضية الحملية[3].

إن قوام القضية المنطقية عند أرسطو ثلاثة أركان: موضوع ومحمول ورابطة[4]. وقد

(1) د. عبد الرحمن بدوي: مخطوطات أرسطو في العربية، ص 11، 12.

(2) ابن النديم: الفهرست، ص 362.

(3) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص 261.

(4) تتألف القضية من عنصرين في بعض اللغات ومن ثلاثة في لغات أخرى.
والعنصران حدان: يسمى أحدهما موضوعاً والآخر محمولاً، والعنصر الثالث ما يسميه المناطقة بالرابطة، وهو فعل الكينونة الذي يربط بين الموضوع والمحمول ففي اللغات العربية والهنداودبية مثلاً الرابطة فيها غير ظاهرة، أما في اللغات الإنجليزية والفرنسية وغيرها وجود الرابطة لازم. وكان =

عنى فيلسوفنا بالتمييز بين القضايا وذلك من جهة الكم[1] والكيف[2] وانتهى إلى وجود أربعة أنواع من القضايا هي:

1 ـ الكلية الموجبة مثل كل س هى ص.

2 ـ الكلية السالبة مثل لا س ص.

3 ـ الجزئية الموجبة مثل بعض س ص.

4 ـ الجزئية السالبة مثل بعض س ليس ص[3].

وقد رمز الأوروبيون لهذه القضايا بالحروف (A, E, I, O)[4].

= يظن المناطقة حتى وقت قريب أن الرابطة عنصر ضروري لصورة القضية ويتضمن قولهم هذا أن اللغات التي لا رابطة في قضاياها لغات لم تصل إلى درجة عالية من التطور، ولكنا الآن نعلم أن الرابطة ليست لها ضرورة منطقية، توجد الرابطة أو لا توجد حسب تركيب هذه اللغة أو تلك. فمثلاً في بعض اللغات نجد الصفات يجري عليها التصريف كالأفعال، كاللغة اليابانية والكورية، وهناك لغات لا تُصرّف فيها الصفات كالعربية. تختلف بعض اللغات عن بعضها الآخر في ترتيب وضع الفعل والفاعل والمفعول من عباراتها فمثلاً يوضع الفاعل ثم الفعل ثم المفعول في العبارات الإنجليزية والفرنسية والصينية، ويوضع الفعل فالفاعل فالمفعول في العربية.
ويوضع الفعل فالمفعول فالفاعل في الاسبانية ويوضع الفاعل فالمفعول فالفعل في اللاتينية نريد أن نقول أن تصريف الصفات أو اختلاف وضع أجزاء الكلمة في الجملة ليس له أي دلالة منطقية.
جون ديوي: المنطق ـ نظرية البحث ترجمة د. زكي نجيب محمود، ص 460، 461. وأيضاً: د. محمود فهمي زيدان ـ الاستقراء والمنهج العلمي، ص 18 ـ 19.

(1) إن الكم عند أرسطو هو الأساس المنطقي للتفرقة بين القضايا الكلية والقضايا الجزئية لأن الكم كان هو المميز الفاصل الذي يميز الجزئي من الكلي في «الطبيعة»، فعند أرسطو كانت كلمة كل معناها تمام كيان الشيء، أي أنها تشير إلى ما هو كامل كمالاً كيفياً، ولهذا كانت كل قضية تقال عما هو تام الكيان قضية ضرورية، فلم تكن كلمة كل في دلالتها المنطقية دالة لا على جمع من الأفراد ولا على ما هو عام مجرد، ومن هنا كانت ـ إذا أردنا الدقة ـ خارجة عن نطاق مقولة الكم، لأن القضايا الدالة على جمع من أفراد، يمكن تحليلها إلى عدد من الأفراد، ولذلك فهي قضية جزئية، مهما يتسع نطاق الأفراد التي شملتاها بالعد.
جون ديوي: المرجع السابق، ص 34.

(2) يشتمل الكيف على الإيجاب والسلب، أما عن الإيجاب: فإنه الحكم بإسناد صفة إلى شيء ما إثباتاً. والسلب هو الحكم بإسناد صفة إلى شيء ما نفياً.

Aristotle: De interpretatione Ch. 6- 17 a 25- 26.

(3) Ibid.: Ch. 6, 17 a 25 & 17 b 3.

(4) وهذه الرموز مستخلصة من الكلمتين اللاتينيتين الدالتين على الاثبات Affirmo والنفي Nego، فالحرفان A, I الدالان على القضية الكلية الموجبة والجزئية الموجبة مأخوذان من كلمة AFFIRMO، والحرفان E, O الدالان على القضيتين الكلية السالبة والجزئية السالبة مأخوذان من كلمة NEGO.

وبناء على هذه التفرقة بين أنواع القضايا حدد أرسطو مقدمات القياس، وأمكنه استخراج نظريته الخاصة به التي عرضها في كتاب التحليلات الأولى[1].

ويقول أرسطو بوجود علاقات تقابل بين أنواع القضايا الأربع، الموجبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية. فبين الكلية الموجبة والكلية السالبة تضاد وبين الجزئية الموجبة والجزئية السالبة دخول تحت التضاد وبين الكلية الموجبة والجزئية السالبة أو الكلية السالبة والجزئية الموجبة تناقض، وبين الكلية الموجبة والجزئية الموجبة، أو الكلية السالبة والجزئية السالبة تداخل[2].

وقد بحث أرسطو من ناحية أخرى في القضية من حيث الجهة، أي من حيث الواقعية في الوجود أو الإمكانية أو الضرورة، فقسم القضايا إلى مطلقة وهي الخالية من الجهة، وإلى ممكنة وهي التي تكون الجهة فيها الإمكان، وإلى ضرورية وهي التي تكون الجهة فيها الضرورة.

ويلاحظ على هذا التقسيم من حيث الجهة أنه لا يتفق تماماً مع التقسيم الحديث للموجهات عند كنط، فقد قسم كنط الأحكام من حيث الموجهات إلى واقعية واحتمالية وضرورية. وذلك لأن التقسيم في الموجهات عند كنط. من حيث الشخص الذي يحكم، أي أنه تقسيم ذاتي من حيث أن الجهة صادرة عن الشخص الذي يحكم. أما في حالة أرسطو، فإنه قد نظر إلى الموجهات بوصفها تعبر عن أحوال موجودة في الواقع لا في الذهن أو عند الذات، ومن هنا كان تقسيمه تقسيماً موضوعياً. وهذا يرجع إلى أن أرسطو قد نظر إلى الممكن نظرة مختلفة عن نظرة كنط إلى الاحتمال، لأن المحتمل عند كنط هو ما يمكن أن يكون.

أما عند أرسطو فهو ما يمكن أن يكون وما لا يمكن إن يكون، أي أن اللاوجود أيضاً محتمل أو ممكن عند أرسطو. أما عند كنط فلا.

وعلى الرغم من الأبحاث الدقيقة المفصلة التي قام بها أرسطو في القضايا الحملية وفي الموجهات إلا أننا نلاحظ أنه قصر بحثه على القضايا الحملية وحدها دون الشرطية بنوعيها. ونلاحظ ثانياً فيما يتصل بمسألة الرابطة ـ وهي مسألة أثير حولها كثيراً جداً من البحث المنطقي في العصر الحديث.

إن أرسطو قد جعل الرابطة والمحمول شيئاً واحداً تقريباً، ومن هنا لم يجعل من الرابطة مشكلة، مع أن مشكلة الرابطة من أدق المشاكل المنطقية، فهل الربط يدل على

---

(1) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص 262.

(2) وهذه العلاقات تعرف في كتب المنطق بمربع التقابل بين القضايا، لكن أرسطو لم يرسم مربع التقابل.
Aristotle: Op. Cit., 17 a 39- 18 a 10.

التضمن، كما يزعم أرسطو والمنطق القديم؟ إن للربط معاني أخرى غير ذلك، معاني لخصها «لاشيلييه» في قوله أنها أحكام الإضافة، إذ لا يمكن أن يقال مثلاً عن المساواة أو أكبر أو أصغر وكل النسب الرياضية أنها نسب تضمن، وإنما هي نسب إضافية. ولكن أرسطو لم يفهم من الرابطة إلا أنها رابطة تضمن[1].

ثالثاً: كتاب التحليلات الأولى \ABVαRV TCKW VMPOTεPWV

Prior Analytics- Analytica Priora

التحليلات أتاها إسمها من موضوعها ومنهجها. فموضوعها أجزاء القياس والبرهان، وهما آلة العلم الكامل. ومنهجها تحليل القياس والبرهان إلى أجزائها، فإن العلم الكامل إدراك الشيء بمبادئه، ولا يتسنى هذا الإدراك إلا بالتحليل، والبرهان ينظر إليه من حيث صورته، ومن حيث مادته، فهو ينحل إلى مبادئ صورية وأخرى مادية. والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادئ الصورية التي يتعلق بها لزوم التالي من المقدم لزوماً بينا ضرورياً بصرف النظر عن مادة البرهان. تسمى بالتحليلات الأولى.

والتحليلات التي ترد البرهان إلى المبادئ المادية التي يتعلق بها صدق التالي ـ تسمى التحليلات الثانية. وكتاب التحليلات الأولى يتألف من مقالتين تشتمل المقالة الأولى على ستة وأربعين فصلاً، وتشتمل المقالة الثانية على سبعة وعشرين فصلاً.

تتعلق المقالة الأولى ببناء نظرية القياس، وقد تناول فيها أرسطو بالدراسة الموضوعات الآتية:

1 ـ الموضوع وتحليله (تعريفات وتقسيمات محددة).

2 ـ عكس القضايا الحملية المطلقة (التقريرية).

3 ـ عكس القضايا ذوات الجهة (الضرورية والحادثة).

ثم تناول أشكال القياس الثلاثة في فصول مختلفة:

4 ـ القياس الحملي من الشكل الأول.

5 ـ الشكل الثاني من القياس الحملي.

6 ـ الشكل الثالث من القياس الحملي.

7 ـ الضروب الغير مباشرة في الأشكال الثلاثة (رد الأقيسة).

8 ـ الأقيسة ذوات المقدمتين الضروريتين.

9 ـ أقيسة من الشكل الأول ذوات مقدمة وجودية وأخرى ضرورية.

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو، ص 72 ـ 74.

10 ـ أقيسة الشكل الثاني التي فيها إحدى المقدمتين ضرورية والأخرى تقريرية.

11 ـ أقيسة الشكل الثالث التي فيها إحدى المقدمتين مطلقة (تقريرية) والأخرى ضرورية.

12 ـ مقارنة بين الأقيسة الحملية ذوات النتائج الضرورية وذوات النتائج المطلقة (التقريرية).

13 ـ الإمكان.

14 ـ أقيسة من الشكل الأول ذوات مقدمتين إحتماليتين.

15 ـ أقيسة من الشكل الأول ذوات مقدمة احتمالية وأخرى مطلقة.

16 ـ أقيسة من الشكل الأول ذوات مقدمة احتمالية وأخرى ضرورية.

17 ـ أقيسة من الشكل الثاني ذوات مقدمتين احتماليتين.

18 ـ أقيسة من الشكل الثاني ذوات مقدمة احتمالية وأخرى مطلقة.

19 ـ أقيسة من الشكل الثاني ذوات مقدمة احتمالية وأخرى ضرورية.

20 ـ أقيسة من الشكل الثالث ذوات مقدمتين احتماليتين.

21 ـ أقيسة من الشكل الثالث ذوات مقدمة احتمالية وأخرى مطلقة.

22 ـ أقيسة من الشكل الثالث ذوات مقدمة احتمالية وأخرى ضرورية.

23 ـ كمال الأقيسة هو ردها إلى الشكل الأول.

24 ـ الكيف والكم في مقدمات القياس.

25 ـ تعيين عدد الحدود والمقدمات والنتائج.

26 ـ أنواع القضايا التي تثبت أو تبطل في كل شيء.

27 ـ قواعد عامة للأقيسة الحملية.

28 ـ قواعد خاصة بالأقيسة الحملية ترجع إلى مسائل مختلفة.

29 ـ قواعد خاصة ببرهان الخلف والأقيسة الشرطية والأقيسة ذوات الجهة.

30 ـ البحث عن الحد الأوسط في العلوم والفنون.

31 ـ القسمة.

32 ـ قواعد لاختيار المقدمات والحدود والحد الأوسط والشكل.

33 ـ الكم في المقدمات.

34 ـ الحدود الذاتية والحدود المجردة.

35 ـ الحدود المركبة.

36 ـ الحدود في حالتي الرفع والجر.

37 ـ مختلف أنواع الحمل.

38 ـ تكرار حد بعينه.

39 ـ استبدال العبارات المتساوية.

40 ـ استعمال أداة التعريف.

41 ـ تفسير بعض العبارات المؤكدة.

42 ـ تحليل الأقيسة المركبة.

43 ـ تحليل التعريفات.

44 ـ تحليل المناقشات المستحيلة وأقيسة أخرى شرطية.

45 ـ رد الأقيسة من شكل إلى شكل آخر.

46 ـ الحدود المحدودة والحدود غير المحدودة في الأقيسة.

أما المقالة الثانية من التحليلات فقد خصصها أرسطو لتناول خصائص القياس والنتائج الكاذبة ودراسة أنواع الاستدلال الشبيهة بالقياس.

ومن أهم فصول هذه المقالة:

1 ـ إستخراج أكثر من نتيجة من مقدمات بعينها.

2 ـ إنتاج نتائج كاذبة من مقدمات صادقة، وإنتاج أخرى صادقة من مقدمات كاذبة في الشكل الأول.

3 ـ إنتاج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة في الشكل الثاني.

4 ـ إنتاج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة في الشكل الثالث.

- الفصول من الخامس إلى السابع: تتعلق ببرهان الدور في أشكال القياس الثلاثة.
- أما الفصول من الثامن إلى العاشر: فتتعلق بعكس الأقيسة في أشكال القياس الثلاثة.
- أما الفصول من الحادي عشر إلى الثالث عشر: تتعلق ببرهان الخلف في الأشكال الثلاثة.

14 ـ مقارنة بين برهان الخلف والبرهان المستقيم.

15 ـ إستخلاص نتائج من مقدمات متقابلة.

16 ـ المصادرة على المطلوب.

17 ـ حالة الكذب.

18 ـ كذب النتيجة الراجع إلى كذب مقدمة أو أكثر.

19 ـ كيفية إيقاف المناقشات المتناقضة بالإتيان بأقيسة مضادة.

20 ـ متى يكون التفنيد ممكناً.

21 ـ الخطأ.

22 ـ قواعد تتعلق بالعكس ومقارنة الموضوعات المرغوب فيها وغير المرغوب فيها.

23 ـ الاستقراء.

24 ـ البرهان باستخدام الأمثلة.

25 ـ البرهان الإستقرائي.

26 ـ المقدمة الجدلية.

27 ـ القياس المضمر.

وقد نقل الكتاب «ثيادورس» إلى اللغة العربية، ويقال عرضه على «حنين» فأصلحه ونقل «حنين» قطعة منه إلى اللغة السريانية، ونقل «إسحق» باقي الكتاب إلى اللغة السريانية.

يوجد تفسيران للاسكندر، أحدهما أتم من الآخر، وفسر «ثامسطيوس» المقالتين جميعاً في ثلاث مقالات، كما يوجد تفسير للكتاب وضعه يحيى النحوي وتفسير آخر وضعه قويري، ويوجد أيضاً تفسير للمقالتين وضعه أبو بشر متى، كما أن للكندي تفسيراً لهذا الكتاب[1].

وبناء على تفرقة أرسطو بين أنواع القضايا، حدد مقدمات القياس وأمكنه استخراج نظريته الخاصة به التي عرضها في كتاب التحليلات الأولى.

ويعرف القياس الأرسطي في كتب المنطق التقليدية بأنه «قول مؤلف من أقوال، إذا سلم بها لزم عنها بذاتها، وبالضرورة قول آخر».

يعني إذا سلمنا بمقدمتين، فيلزم أن نسلم بالنتيجة المترتبة عليها وغاية القياس هي إضافة محمول معين إلى موضوع بواسطة طرف ثالث هو الحد الأوسط الذي يظهر في المقدمتين ويختفي من النتيجة، أي هو برهان نثبت به صدق قضية من القضايا بواسطة قضيتين تندرج الواحدة منها تحت الأخرى بواسطة صفة تتضمن في الأولى وتوجد في الثانية

(1) ابن النديم الفهرست، ص 362.

وهذه الصفة هي الحد الأوسط. فلكي نثبت مثلاً أن سقراط فان، ينبغي أن ندخل سقراط في زمرة الفئة إنسان، ثم ندخل إنسان في زمرة الفئة فان. وموضوع النتيجة يسمى بالحد الأصغر أما محمولها فيسمى بالحد الأكبر(1).

فماهية القياس تقوم في لزوم النتيجة من المقدمتين هذا اللزوم الضروري حتى ان المقدمتين الكاذبتين قد يلزم عنهما نتيجة صادقة، لا من حيث مادتها، بل من حيث تأليفهما معاً، فإن النتيجة لا تخرج إلا باجتماعها في الذهن وإدراك ما بينهما من نسبة، فلا وجه لادعاء قدماء الشكاك وستيوارت مل بأن القياس مصادرة على المطلوب الأول، إذ أن النتيجة في القياس متضمنة في المقدمتين مجتمعتين، أما في المصادرة فالنتيجة متضمنة في مقدمة واحدة(2)، وقد نتوهم أن النتيجة متضمنة في القضية الكبرى في الشكل الأول، ولكن هذا الوهم يتبدد في الأشكال الأخرى، فإن لزوم النتيجة فيها من المقدمتين معاً واضح غاية الوضوح. وتركيب أرسطو للقياس يختلف عن التركيب المألوف، فهو لا يضع الموضوع في أول القضية بل المحمول، ويركب القياس هكذا: إذا كان أ (مائت) مقولا على كل ب (حيوان) وكان كل ب مقولا على كل جـ (إنسان) - فإن أ (مائت) مقولا على كل جـ (إنسان) وتسمية القضايا والحدود مأخوذة من خصائصها في هذا التركيب: الحد الأوسط بين الطرفين (مائت وإنسان) والطرفان الواحد منهما أكبر من الأوسط، والآخر أصغر من الأوسط بحيث يتأدى الفكر من الأكبر (أو الأول) إلى الأوسط ومن الأوسط إلى الأصغر (أو الأخير) وهذا هو الشكل الكامل أو الأول. أما وضع الأوسط قبل الطرفين أو بعدهما، فإنه ينتج شكلين غير كاملين، النتيجة فيهما لا تلزم رأساً من المقدمتين، كما تلزم في الشكل الأول. وللشكل الأول أيضاً مميزات لأن النتيجة فيه يمكن أن تكون إحدى القضايا الأربع: كلية موجبة أو سالبة وجزئية موجبة أو سالبة، ومَبْدَؤه عنده «حينما تكون نسبة الحدود بعضها إلى بعض بحيث يكون الأخير متضمناً في الأوسط، والأوسط متضمناً أو غير متضمن في الأول، فحينئذٍ يكون بالضرورة قياس كامل يربط الأول والأخير».

ويعتمد أرسطو هنا على الماصدق، لأن هذه الوجهة أسهل وأكثر إيضاحاً لماهية القياس. ولكنه حين ينظر إلى الحكم، يهتم بالمفهوم لأن الحكم عنده وصف شيء بشيء، قبل أن يكون إدراج شيء تحت شيء. واعتبار الماصدق في المقدمتين يؤدي إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط: ذلك بأن الحد الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف وأصغر من آخر، وإما أن يكون أكبر منهما، وإما أن يكون أصغر منهما - وقد أدى إختلاف موضع الحد

(1) أميرة حلمي مطر - الفلسفة عند اليونان، ص 262، 263.

(2) المصادرة على المطلوب الأول أن نجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به انتاجه، فتكون الكبرى والنتيجة شيئاً واحداً - ابن سينا: النجاة ص 87.

الأوسط في الأقيسة المختلفة إلى إيجاد أشكال ثلاثة عند أرسطو[1]. ولم يعترف أرسطو إلا بهذه الأشكال الثلاثة أما الشكل الرابع[2] فلم يتكلم فيه، وإن كان يوجد في منطقه ما يسمح لنا باستخراج ضروب هذا الشكل. أما أول من تكلم في هذا الشكل فهو «ثيوفراسطس»[3]، وليس صحيحاً أن جالينوس هو الذي وضع الشكل الرابع في صورته الكاملة، إذ يقال أن ابن رشد هو صاحب هذا القول. نعم تحدث جالينوس (في القرن الثاني الميلادي) عن أشكال أربعة للقياس لكن الشكل الرابع الجالينوسي لم يكن قياساً أرسطياً وإنما قياس مركب من أربعة حدود. وليس ذلك هو الشكل الرابع التقليدي المرجح أن هذا الشكل من صياغة شخص ما مجهول الاسم بعد القرن السادس الميلادي[4]. ولم يقبل رجال العصور الوسطى الشكل الرابع مدة طويلة من الزمن حتى قبله حديثاً مناطقة بورت رويال وليبنتز وونجتن. أما المناطقة المعاصرون فرفضوه رفضاً باتاً[5].

وبالرغم أن أرسطو يذكر موضوع الحد الأوسط في كل شكل، إلا أن هذه الوجهة ثانوية عنده. ثم هو يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة فجعلها تلميذه «ثيوفراسطس» أضرباً تابعة للشكل الأول.

ولتعيين أضرب كل شكل. لم يؤلف أرسطو القضايا الأربع بعضها مع بعض، إلا في المقدمات وأهمل النتائج. فخرج له 16 ضرباً ممكناً بدلاً من 64 في كل شكل، وهذا أكثر اختصاراً وأصوب لأن النتائج تابعة للمقدمات وليس لها أحكام خاصة.

ولتعيين الأضرب المنتجة، يبدأ بمراجعة الأضرب التي مقدماتها كلية ثم ينتقل إلى الأضرب التي تحتوي على مقدمة جزئية، ويستبعد جملة الأضرب التي مقدّمتاها جزئيتان. ومع أنه إستخرج أهم قواعد القياس كما سنشير إلى ذلك، نراه يراجع بالأمثلة لا بتطبيق القواعد. ولما كان الأوسط في الشكلين الثاني والثالث ليس كالأوسط في الأول، أي ليس متوسطاً بين الطرفين من حيث الماصدق فإنه يعالجه لجعله متوسطاً

---

(1) الحد الأوسط يكون في الشكل الأول موضوعاً في الكبرى محمولاً في الصغرى وفي الشكل الثاني يكون محمولاً في المقدمتين، وفي الشكل الثالث يكون موضوعاً في المقدمتين.

(2) الشكل الرابع هو عكس الشكل الأولى في وضع الحد الأوسط، فالحد الأوسط يكون فيه محمولاً في الكبرى موضوعاً في الصغرى.

(3) د. علي سامي النشار: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ص 427.

(4) أ ـ J. Lukasceuricz; Aristotle's Syllogistic, From the stand point of Modern Formal Logic 2nd ed, London 1957. pp. 38- 41.

ب ـ د. محمود فهمي زيدان ـ المنطق الرمزي ـ نشأته وتطوره، ص 33.

(5) Tricot: Traite de Logique Formelle, Vrin 1930 pp. 222- 225.

ب ـ د. علي سامي النشار ـ المرجع السابق، ص 427.

ولرد الشكلين غير الكاملين إلى الأول الكامل، وله في ذلك ثلاث طرائق:

طريقة مباشرة بعكس القضايا، وطريقتان غير مباشرتين: الوحدة بنقل الكبرى صغرى والصغرى كبرى، والأخرى بالخلف أي ببيان أنه إذا لم تسلم نتيجة القياس تسلم نتيجة مناقضة لقضية سلمت. وفي العكس يذكر أن الكلية السالبة تنعكس مثل نفسها. والكلية تنعكس جزئية موجبة، والجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها وأما الجزئية السالبة فيقول أنها لا تعكس، ولا يذكر عكس النقيض لأنه لا يفيد في رد الأقيسة. وأرسطو لا يتكلم عن العكس في كتاب العبارة (كما نفعل الآن إذ ندرسه في باب القضية) بل في التحليلات بمناسبة القياس. وبعد أن يرد أضرب الشكلين الثاني والثالث إلى أضرب الأول، يرد الضربين الجزئيين في الأول إلى الضربين الكليين، فلا يستبقى في النهاية غير هذين الأخيرين. الواحد موجب والآخر سالب. ويذكر الأقيسة الموجبة. ويركبها بعضها مع بعض على كل الأنحاء وينظر في ماهية النتيجة في كل قياس، فيستغرق في ذلك خمسة عشر فصلاً مطولاً.

وقد اختصر «ثاوفراسطس» الطريق بتطبيقه قاعدة أن النتيجة تتبع أضعف المقدمتين. وبعد أن يستعرض جميع الأقيسة، يقرر القواعد العامة المستخلصة من الملاحظات الجزئية، وهذه القواعد الخمس هي:

1 ـ يتألف القياس من ثلاثة حدود لا أكثر.

2 ـ في كل قياس لا بد من مقدمة موجبة، أي لا تلزم نتيجة عن سالبتين.

3 ـ في كل قياس لا بد من مقدمة كلية، أي لا تلزم نتيجة عن جزئيتين.

4 ـ النتيجة الكلية لا تلزم إلا عن كليتين، أي إذا كانت إحدى المقدمتين جزئية فالنتيجة جزئية حتماً.

5 ـ النتيجة الموجبة لا تلزم إلا عن موجبتين، أو إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة فالنتيجة سالبة حتماً.

وقد جمعت بعد ذلك القاعدتان الأخيرتان في واحدة هي أن النتيجة تتبع أضعف (أو أخس) المقدمتين.

بعد تعريف القياس وتحليله، يقارن أرسطو بين القياس والقسمة الأفلاطونية فيقول: إن هذه القسمةَ قياس ضعيف أو عاجز، لأنها خلو من حد أوسط فهي تقول مثلاً: الكائنات إما حية، وإما غير حية، فلنضع الإنسان في الحية والحيوانات إما أرضية وإما مائية. فلنضع الإنسان في الأرضية وهكذا حتى تمضي جميع خصائص الإنسان، ولكنها لا تبين علة إضافية خاصة دون الخاصة المقابلة وإنما نضعها وضعاً. فما لا نجده عند أفلاطون هي فكرة أن الاستدلال إقامة البرهان على أن المحمول يوافق الموضوع وهذا لا يتحقق في

القسمة. بل إن القسمة مصادرة على المطلوب الأول في جميع مراحلها، فإن صح أن القسمة الأفلاطونية هي التي أدت بأرسطو إلى القياس، فإن الفرق بعيد بين الطريقتين.

ومسائل المقالة الثانية قياس الدور في الأشكال الثلاثة، وقياس الخلف فيها، والفرق بين البرهان المستقيم وبرهان الخلف، ورد كل منهما للآخر في كل من الأشكال الثلاثة والأقيسة الفاسدة وأهمها المصادرة على المطلوب الأول، ثم لواحق القياس وأهمها الاستقراء والتمثيل[1].

وقد إزداد الاهتمام بنظرية القياس الأرسطية كما وردت في كتاب التحليلات الأولى، وإذا نظرنا بعيداً عن الإضافات والمراجعات الخاصة بـ «المنطق التقليدي» فسنجد أن النظرية الواردة في كتاب التحليلات الأولى، تعد غاية في الحداثة، وهي بريئة من كثير من الاتهامات الموجهة إليها، وما ينقصها هو الدقة التي نراها في حساب الدالات المعاصر[2] وتعد بمثابة نسق إستنباطي صوري معقد يحتاج إلى القليل لنجعل منه حساباً منطقياً مقبولاً.

ونعلم أن الحساب المنطقي الحديث يشتمل على أربعة عناصر هي:

1 ـ قائمة بالحدود اللامعرفة «الأولية» والتي تدخل كأساس لتعريف كل الحدود الداخلة في النسق وفيما يلي أمثلة على مثل هذه الحدود الأولية في حساب المنطق «لا» و«إذا. . . إذن. . . .» وفكرة المتغيرات.

2 ـ قواعد الصياغة التي تحدد أي التعبيرات يمكن أن يؤخذ بها كتعبيرات جيدة الصياغة. فالقواعد الخاصة بالصياغة تقرر صراحة الشروط التي يجب توافرها في العبارات جيدة الصياغة.

3 ـ بديهيات ومصادرات محددة تشتق منها «النظريات» القضايا المبرهنة وتعتبر بديهية إقليدس القائلة بأن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين، وهي مأخوذة بالطبع من الهندسة وليس من المنطق ـ مثلاً على البديهيات التي يبرهن عليها.

4 ـ قائمة بالقواعد التي تحدد كيفية إشتقاق (النظريات) القضايا المبرهنة للنسق من البديهيات، ونعلم أن أرسطو لم يستخدم اسم الحدود الأولية، إلا أنه استخدم

---

(1) الاستاذ يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ص 123 ـ 126. وأيضاً: Aristotle, Analytica Priora B.I., and B.II Ch. 1. Ch. 22

(2) أرسطو هو مكتشف منطق الدالات القضائية. وهو ذلك القسم من المنطق الذي يعد فيه مجال قيم المتغيرات هو الحدود. . . وقد اكتشف الرواقيون منطق صدق الدالات، أو حساب القضايا وهو ذلك القسم من المنطق الذي يعد فيه مجال تحديد قيم المتغيرات هو القضايا.

Frank N. Magill, Masterpieces of World Philosophy p. 139.

الكلمات ـ مثل «لا» و«واو العطف» و«إذا. . . وإذن. . . . » كحدود أولية، مسلماً بأن أي قارئ يمكنه أن يستخدمها أيضاً ومن ثم لم يقدم لها تعريفات. أما في حالة المتغيرات، فقد توصل فيها أرسطو إلى وجهة النظر الحديثة بطريقة واضحة مؤكدة.

فقد استخدم في ثنايا كتاب التحليلات الأولى حروف الهجاء اليونانية في تقرير صور القياس، ولم يكن يعطى أمثلة للحدود التي يمكن أن تحل محل المتغيرات، إلا بعد أن يثبت هذه الصور القياسية من الناحية الصورية. فعلى سبيل المثال نجده يتناول الصور القياسية من الشكل الأول مستخدماً حروف الهجاء (A, B, C) ثم يورد الحدود التي يمكن أن تستخدم كقيم لهذه المتغيرات، حدود مثل «حصان» و«إنسان» و«حيوان».

ولا يشتمل كتاب التحليلات الأولى على قواعد محددة الصياغة، بما أن أرسطو كان يفترض مسبقاً أنه وقراؤه قادرون على التعرف على التعبيرات جيدة الصياغة وعلى استبعاد التعبيرات غير المناسبة. لأنه لم يدرك الأهمية النظرية لمثل هذه القواعد، كما أنه لم يورد صراحة قواعد محددة للاستدلال متعلقة بكيفية الانتقال من البديهيات إلى (النظريات) القضايا المبرهنة.

وعلى إية حال، فإن هذا الكتاب يشتمل على عدد كبير من البراهين كما أن أرسطو قد أورد فيه أسماء لطرق البرهنة المناسبة لاشتقاق (النظريات) القضايا المبرهنة من البديهيات. وهكذا عرض أرسطو قواعد البرهان ولكنه لم يصغها بنفس طريقة المناطقة المحدثين. فضروب الشكل الأول هي بمثابة بديهيات، أما الضروب الصحيحة في الأشكال الأخرى فهي بمثابة (نظريات) قضايا مبرهنة. وطرق البرهنة هي طرق «الرد». ويوضح أرسطو أنه يمكن اشتقاق كل الضروب الصحيحة في الشكلين الثاني والثالث من الشكل الأول «بالعكس» وهو الذي سماه المناطقة فيما بعد «بالرد المباشر» أو «بالرد إلى المحال»، (وهو ما سمي فيما بعد «بالرد غير المباشر»).

وتوجد في النسق الاستنباطي قضايا تطابق الضروب الأربعة الصحيحة في الشكل الأول كبديهيات أما الضروب الصحيحة من الشكلين الثاني والثالث فتعد بمثابة قضايا مبرهنة مشتقة عن طريق الرد.

وهناك نقطة إضافية يجب الإشارة إليها عند الحديث عن بديهيات أرسطو وهي أن المناطقة المحدثين لا يحاولون إثبات صدق بديهياتهم، بل هم يفترضونها ويستنبطون نتائجها.

أما أرسطو فقد حاول إثبات صحة بديهياته بالإشارة إلى مبدأ «المقول على الكل وعلى اللاواحد» وقد كان هذا بمثابة تعريفه للشكل الأول. وقد اعتبر أرسطو أن المبدأ

السابق الإشارة إليه مبرهن في ذاته وقال أن الشكل الأول الذي يعرفه بهذا المبدأ هو الشكل الكامل Perfect[1].

وبعد أن عرضنا بإيجاز لنظرية القياس الأرسطية، نود أن نلقي الضوء على نظريته في الاستقراء حتى يمكننا فيما بعد أن نقارن بين أنواع من الأقيسة والاستقراء تناولها أرسطو في كتاب التحليلات الأولى والثانية ثم في كتاب الطوبيقا بعد ذلك.

الاستقراء:

إن كلمة Epagooge ἐπαγωγή هي الكلمة التي تعارف الباحثون على ترجمتها بكلمة الاستقراء[2]. والكلمة اليونانية التي يشير بها أرسطو إلى «استقراء» تعني «مؤد الى» ولكن الاشتقاق غير معروف، فيرى البعض أنه حين استخدم أرسطو الكلمة في كتبه، كان يعني ما يؤدي بالطالب إلى الانتقال من الجزئي إلى الكلي، ويرى البعض الآخر أن أرسطو كان يعني إيراد الأمثلة التي تقوم دليلاً على صدق نتيجة عامة[3].

ويُعرِّف أرسطو الاستقراء بأنه إقامة قضية عامة ليس عن طريق الاستنباط وإنما بالالتجاء إلى الأمثلة الجزئية التي يكمن فيها صدق تلك القضية العامة، أو هو البرهنة على أن قضية ما صادقة صدقاً كلياً باثبات أنها صادقة في كل حالة جزئية أثباتاً تجريبياً[4]، وقد

---

(1) Frank. N. Magill, Masterpieces of World Philosophy p. 140, 141.

(2) إن أفضل شرح ـ فيما أعلم ـ لنظرية الاستقراء كما قد أخذ بها أرسطو فعلاً هو شرح «جوزيف Joseph إذ يقول «هناك فقرتان نجد فيهما للفعل المبني للمجهول فاعلاً شخصياً».

An. Post. B.I., Ch. 1- 71a 21, 24 Ch. 18- 81 b 5.).

كما لو كان المراد هو أن الإنسان في مثل هذه الحالة قد وضح موضعاً يسلم فيه ـ أو يستقرئ «كما ينبغي أن نقول اليوم ـ بالقضية العامة، مستعيناً بتلك الجزئيات»، وفي بعض الحالات الأخرى ـ كما ينبهنا جوزيف Joseph يتحدث أرسطو عن النتيجة على أنها هي القضية المستدلة بالاستقراء.

H.W.B. Joseph. An Introduction to Logic- p. 378.

ولو كان قد قيل إن الإنسان المذكور يوضع وجهاً لوجه إزاء الجزئيات على النحو الذي يؤدي به إلى إدراكه لصورة عامة على أنها هي النتيجة لما كان هنالك فرق منطقي بين الحالات التي قال فيها أرسطو عن هذا الإنسان إنه هو الذي تأدى إلى النتيجة، والحالات التي قال فيها أن النتيجة هي التي تأدت، فالعلمية في كلتا الحالتين هي عملية إنتزاع طبيعي، أو إستنتاج ـ مباشر، أكثر منها عملية استقراء كما يفهم في المنهج العلمي الحديث.

(3) أنظر أ ـ Aristotle: Analytica Posteriora, B.I. Ch. 17, 81 b 1- 9.

ب ـ W- Kneale: Probability and Induction p. 24.

جـ ـ د. محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي ص 27.

(4) Joseph, Op. cit., p[. 350- 51.

وأيضاً د. محمود فهمي زيدان: المرجع السابق ـ ص 27.

كثر الكلام في الاستقراء الأرسطي، فقال بعض النقاد أن فيلسوفنا يشترط في الاستقراء ذكر الجزئيات جميعاً وأنه لم يفهم الاستقراء على حقيقته، ولم يفطن إلى إمكان إقامته على جزئيات معدودة، بل على جزئي واحد، وإلى أن الجزئيات لا تقع تحت حصر، هذا إتهام باطل لا يعقل أنه يجوز على واضع المنطق والفلسفة الأولى والعلم الطبيعي. وإنما ساق أرسطو عبارته هذه هي واحد من الكتب التي تبحث في المنطق الصوري، فلم ينظر فيه لغير صورة الاستقراء ودل على الشرط الذي يمكن بموجبه عد الاستقراء بين الأقيسة، وهذا الشرط إمكان عكس الصغرى عكساً مستوياً، ولا مشاحة في «أن الانتقال من الجزئيات إلى الكلي يختصر الجزئيات جميعاً، ليكون صحيحاً من الوجهة الصورية، وإلا كان الثاني أعم من المقدم وبأن الاستقراء سفسطة. ولكن أرسطو لم يقل إن هذا الشرط يمكن تحقيقه ونفس المثال الذي يورده دليل على ذلك، إذ أن الجزئيات فيه غير تامة، وأرسطو يعلم ذلك: «الإنسان والفرس والثور طويل العمر ـ والإنسان والفرس والثور قليل المرارة ـ إذن فكل حيوان قليل المرارة فهو طويل العمر»[1]. وحتى لو تحقق الشرط لما عده أرسطو كافياً، إذ أن العلم عنده لا يؤلف من حقائق واقعة، بل من حقائق ضرورية.

ولأرسطو في هذه النقطة كلام لا يوجد أصرح ولا أقوى منه، قاله في التحليلات الثانية، وهو الكتاب الذي يبحث في البرهان والعلم اليقيني. قال: «إن من بيّن ببرهان واحد لتذكر فيه الجزئيات، أو ببراهين عدة (كل منها خاص بجزئي) أن كلا من المثلث متساوي الأضلاع، وغير متساويها، ومتساوي الساقين، مجموع زواياه قائمتان، فليس يحصل له العلم بأن نفس المثلث تساوي زواياه قائمتين، اللهم إلا على وجه سوفسطائي (أي جدلي قائم على أن هذه الثلاثة هي جميع المثلثات وليس يحصل له العلم بالمثلث الكلي ولو لم يكن هناك مثلث غير ما ذكر»[2].

أنواع الاستقراء المذكورة في كتب التحليلات الأولى والتحليلات الثانية والجدل:

كان أرسطو يتصور الاستقراء بمعان ثلاثة مختلفة، ذكرها في مواضع ثلاثة من كتبه، ولم يربط بينها ومن ثم لا نستطيع أن نقول أنها كانت مرتبطة في ذهن أرسطو. ولذلك سنعرض لكل منها في موضعه.

أنواع الاستقراء الثلاثة هي: الاستقراء التام ـ الاستقراء الحدسي ـ الاستقراء الجدلي.

الاستقراء التام:

يسمى الاستقراء تاماً حين نحصي كل الأمثلة الجزئية (وسنعرف بعد قليل أن الأمثلة الجزئية مقصود بها ما يدل على أنواع لا ما يشير إلى جزئيات) في مقدمات تنتهي بنا إلى

---

(1) Analytica Priora, B. II; Ch. 23, 68- b 18- 26.

(2) Analytica Posteriora: B. I., Ch. 4. 74 a- 25- 30.

نتيجة عامة تندرج تحتها كل تلك الأمثلة. وهناك المثل الذي ضربه أرسطو نفسه «الإنسان والحصان والثور طويلة العمر» لكن الإنسان والحصان والثور هي كل الحيوانات قليلة المرارة» إذن كل الحيوانات قليلة المرارة طويلة العمر[1]. أهم خصائص الاستقراء التام أنه آستدلال مقدماته كلية ونتيجته كلية، ومن ثم فالنتيجة لازمة عن المقدمات. وأنه ليس بالنتيجة غير ما قررته المقدمات من قبل. وذلك يذكرنا بالقياس[2].

يمكن التعبير عن الاستقراء التام أو الاستقراء بالاحصاء العام Induction by complete enumeration في صورة قياسية متخذة صورة الضرب الأول من الشكل الثالث: أ وب وجـ. . الخ هي س، أو ب و جـ. . . الخ هي كل ص، إذن كل ص هي س[3].

ونحن نعلم أن أغلب المقدمات الكبرى المنتجة تأتي عن التجارب التي تتيحها الملاحظة التي ترشدنا إلى الخواص الجوهرية للأشياء. وتلك الخواص إنما هي الذاتيات المميزة للجنس وللنوع ـ ولذا يبدو من الضروري أنه عند وضع المقدمة الكبرى لا بد أن يكون هناك إحاطة بالأجناس والأنواع وبخواص كل منها، ومثال ذلك أننا بالتجربة نعرف أن هذه الأنواع من الإنسان والفرس والحمار والبغل قليلة المرارة، ونعرف كذلك أنها، نسبياً طويلة العمر. ومن الممكن إذن، أن نعمم الحكم في هذه الأنواع على كل نوع من الحيوان قليل المرارة فنقول: كل نوع قليل المرارة يكون طويل العمر. وبالتالي نستطيع أن نستخلص من هذه القضية الكبرى المبنية على الاستقراء أقيسة استدلالية. والحد الأوسط فيها يستغنى عنه بأن يوضع بدلاً منه إحصاء تام لهذه الأنواع[4].

---

(1) Analytica Priora: B. II; Ch. 23, 68 b 18- 26.

(2) لا بد لكل قياس كامل من وجود ثلاث قضايا، وهذه القضايا الثلاث تتضمن ثلاثة حدود، أحدهما وهو الذي يدل على النوع يجب ألا يوجد في القضية الأخيرة أو النتيجة . . . وهذا الحد الذي يطلق عليه الحد الأوسط أو الثاني يمكن أن يجعل موضوعاً أو محمولاً في كل من القضيتين اللتين تسميان مقدمتي القياس وعن وضع الحد الأوسط تنشأ بالضبط صور القياس وأشكاله الثلاثة. وكل واحدة من هذه القضايا يمكن أن تكون موجبة أو سالبة وقد تكون كلية أو جزئية. وعلى هذا فهناك صور للقياس الكامل. والتأمل في كتاب التحليلات لأرسطو يرينا بوضوح كيف بدأ عمله باستقراء وبحث الأمثلة ثم بمساعدة «التبسيط بواسطة الحروف» تأتي له النظر في جميع التأليفات والأوضاع الممكنة للقضايا والحدود.
البير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها. ترجمة د. عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري ص 164.

(3) د. محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، ص 28.
لكن هناك فرقاً بين هذا المثال وبين الضرب الأول من الشكل الثالث وهذا ـ الفرق خاص بالنتيجة. فالنتيجة في هذا المثال كلية موجبة لكن نتيجة الضرب الأول من الشكل الثالث لا بد أن تكون جزئية موجبة (الباحث).

(4) البير ريفو. الفلسفة اليونانية أصولها، وتطوراتها ـ ترجمة د. عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكري ص 165.

وأهم ملاحظة عن الاستقراء التام هي أن كلية مقدماته تتضمن صعوبات مستحيلة الحل، إذ كيف عرف أرسطو أن كل إنسان وكل حصان وكل بغل طويل العمر؟ وكيف عرف أن الإنسان والحصان والبغل هي كل الحيوانات قليلة المرارة؟ لأرسطو جواب على هذا كله فهو يرى أن الحيوانات والنباتات منقسمة إلى أنواع يتميز بعضها عن بعض، وأن عدد الأنواع في الطبيعة محدود لا يزيد ولا ينقص، نعرف بعضها ونجهل بعضها الآخر ولكن الزمن كفيل بامدادنا بما نجهله، وأن النوع دال على كل أفراده. فإذا عرفنا طبيعة النوع، إستطعنا أن نصدر حكماً كلياً بأن تلك الطبيعة موجودة في الأفراد موضوع ملاحظتنا وموجودة كذلك فيما لم يقع بعد تحت ملاحظتنا ـ يكفينا أن نلاحظ بعض بنى الإنسان ونلاحظ أنهم بالنسبة لأنواع حيوانية أخرى طويلة العمر لنحكم أن كل إنسان طويل العمر. جواب أرسطو متضمن إذن في نظريته في الأنواع الثابتة، وهي نظرية باطلة. وليست هذه النظرية نظرية منطقية أو فلسفية وإنما هي نظرية طبيعية ومن ثم تضعفها نظرية التطور الحديثة: لا نقول أن هذه النظرية الأخيرة كلية الصدق ولكنها فرض قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً، ولكنها تتضمن على أي حال أمثلة تتناقض ونظرية أرسطو.

إننا لا ننكر تصور تصنيف الكائنات في أنواع. هنالك لا شك أنواع طبيعية لا شك أن الأشياء مرتبة في أنواع سواء من صنع الطبيعة كما رأى ارسطو أو دارون ـ (وأرسطو ودارون هنا متفقان: متفقان في أن هنالك أنواعاً) أو من صنع الذهن كما رأى جون لوك. لقد رتبت الطبيعة الأشياء في مجموعات أو هكذا رتبها الذهن، إن الفرد إنما هو فرد في نوع وإلا تعددت الأنواع بتعدد الأفراد وتعذر إقامة تعريفات وتعذر تصنيف الأشياء في مجموعات. تصور الأنواع تصور مقبول بل واجب القبول. إن ما ننكره على أرسطو أن الأنواع ثابتة ومحدودة. يمكن أن يتنقل فرد من نوع إلى نوع آخر، كذلك الأنواع غير محدودة العدد، إذ ليست الأنواع المعروفة هي كل الأنواع. فقد توجد أنواع نجهلها وقد توجد في المستقبل أنواع لم تكن موجودة الآن وتطورت عما هو موجود. وإذن فالإحصاء التام للأنواع مستحيل، وإن إحصاء اللامحدود تناقض. زد على ذلك: لو أمكننا إحصاء كل أفراد النوع الذي عدده لا متناه ولو أمكننا إحصاء كل الأنواع التي عددها لا محدود فإن ذلك لا يكفي للقيام بالإحصاء التام لأنه يجب عليّ أيضاً أن أكون قادراً على معرفة أنه لا يوجد أي نوع آخر لا يدخل ضمن الجنس، أو أي فرد آخر لا يدخل ضمن النوع ومن المستحيل أن أحاول إثبات ذلك إلا باختبار كل شيء في الكون لأعلم أن هنالك فرداً أو نوعاً لم أحتوه من قبل. ذلك مستحيل في الأصناف اللامتناهية[1].

لقد تضمن النقد السابق أن الاستقراء التام غير ممكن، ذلك في حدود المثال الذي

---

(1) د. محمود فهمي زيدان ـ المرجع السابق، ص 28 ـ 31.

ضربه أرسطو، ولا يعني ذلك أن الاستقراء التام غير ممكن بأي حال وإنما يعني أنه غير ممكن فقط، حين تدل مقدماته على جنس ذي عدد لا متناه من الأنواع أو على نوع ذي عدد لا متناه من الأفراد. ولكن الاستقراء التام استدلال مقبول ولا غبار عليه حين تدل مقدماته على أجناس أنواعها متناهية العدد أو على أنواع عدد أفرادها متناهية[1].

وبالرغم من أن الاستقراء التام قد وجهت إليه الكثير من الانتقاد، إلا أنه ينبغي ألا نحرم هذا الاستدلال من أي قيمة. ولا زالت له قيمة كبرى، لأننا نستخدمه في حياتنا اليومية والعملية على السواء. فبدون الاستقراء التام لا يتسنى لنا أن نقيم قضية عامة، في الوقائع المحصورة، بل نضطر إلى إحصاء كل حالة جزئية ومثال ذلك استخدامنا الكلمات «كل» و«جميع» ونحن نعرف ابتداء ما افرادها.

رابعاً: كتاب التحليلات الثانية أو البرهان

Postarior Analytics- Analytica Posteriora

يشتمل كتاب التحليلات الثانية على مقالتين، تبحث المقالة الأولى في العلم، وماهيته وشروط مقدماته، وخصائص البرهان. وهي تشتمل على أربعة وثلاثين فصلاً.

أما المقالة الثانية فإنها تدرس علاقة التعريف بالبرهان وكيف أن البرهان هو وسيلة تعريف المحمولات. كما تدور على المطالب العلمية أي الأسئلة التي تقع في العلوم وتشتمل هذه المقالة على تسعة عشر فصلاً.

وأهم الموضوعات التي تناولها أرسطو في المقالة الأولى هي:

1 ـ حاجة الطالب إلى المعرفة السابقة وطبيعتها.

2 ـ طبيعة المعرفة العلمية وشروط البرهان وتعريف بعض المصطلحات المنطقية.

3 ـ نظريتان خاطئتان في المعرفة العلمية.

4 ـ أنواع الحمل والصدق في كل حالة: «بالضروري» و«المتكافئ» و«الكلي» و«العرض».

5 ـ أخطاء الظن بكلية النتيجة.

6 ـ يجب أن يكون مقدمات البرهان ضرورية والماهية.

7 ـ يجب أن تكون مقدمات البرهان ونتيجته مندرجة تحت جنس واحد.

8 ـ يتعلق البرهان بالعلاقات الخالدة.

---

(1) W. Kneale, Probability and Induction p. 27.

9 ـ يجب أن يقوم البرهان على مقدمات أساسية خاصة بكل علم ما عدا في حالة العلوم المتداخلة.

10 ـ الأنواع المختلفة للصدق.

11 ـ وظيفة البديهيات العامة في البرهان.

12 ـ المقدمة العلمية في صيغة السؤال، والأغلوطة الصورية، ونمو العلم.

13 ـ الفرق بين معرفة الواقع ومعرفة الواقع بالبرهان عليه.

14 ـ إستخدام الشكل الأول في القياس العلمي الصادق.

15 ـ القضايا السالبة المباشرة.

16 ـ الجهل الناشئ عن المقدمات بلا أوساط.

17 ـ الجهل الناشئ عن المقدمات ذوات الأوساط.

18 ـ الجهل هو سلب العلم.

19 ـ هل مقدمات البرهان محدودة أم لا محدودة العدد.

20 ـ عدد الأوساط غير محدود.

21 ـ في البراهين السالبة ليست الأوساط بلا نهاية.

22 ـ في البراهين الموجبة عدد الحدود متناهي.

23 ـ النتائج اللازمة.

24 ـ فضل البرهان الكلي.

25 ـ فضل البرهان الموجب.

26 ـ فضل البرهان موجب أو سالب، على الرد إلى المستحيل.

27 ـ العلم الأكثر تحديداً أسبق العلوم وأتقنها.

28 ـ وحدة العلوم.

29 ـ تعدد البراهين.

30 ـ الأشياء التي بالصدفة لا تكون موضع البرهان.

31 ـ إمتناع البرهان عن طريق الإدراك الحسي.

32 ـ إختلاف أنواع الصدق راجع لتعدد العلوم.

33 ـ علاقة الظن بالمعرفة.

34 ـ الفطنة وهي ملكة تمكن من الاكتشاف السريع للحد الأوسط.

أما المقالة الثانية فهي قائمة على نظرية الحد والعلة، وأهم الموضوعات التي تناولها أرسطو فيها هي:

1 ـ الصور الأربع الممكنة للبحث.

2 ـ كل الصور الممكنة للبحث تختص بالحد الأوسط.

3 ـ الفرق بين الحد والبرهان.

4 ـ لا برهان على الماهية.

5 ـ الماهية لا يمكن أن يبرهن عليها بالقسمة.

6 ـ محاولات للبرهنة على الماهية عن طريق القياس الشرطي أو عن طريق التعريف بالضد مصادرة على المطلوب.

7 ـ التعريف لا يمكن أن يبرهن على الوجود، لكن البرهان هو الذي يبرهن عليه.

8 ـ البرهان يمكن أن يكشف فقط عن طبيعة الأشياء التي لها علة أكثر من أن ـ يكشف عن ماهياتها.

9 ـ لا برهان على المبادئ وماهياتها.

10 ـ أنواع الحد.

11 ـ العلل المتعددة تعتبر كحدود وسطى.

12 ـ هل الاستدلال العلمي يتعلق بالزمن؟

13 ـ كيفية الحصول على تعاريف الجوهر باستخدام القسمة.

14 ـ كيف نختار الروابط التي تقوم في خطوات البرهان.

15 ـ الحد الأوسط الواحد يمكن أن يستعمل في البرهنة على مسائل عديدة.

16 ـ الصلة بين العلة والمعلول.

17 ـ العلل المختلفة يمكن أن تنتج معلولاً واحداً، ما عدا حالة الأشياء المتماثلة.

18 ـ العلة الحقيقية للاتصال هي العلة المباشرة وليست العلة الكلية.

19 ـ كيف يعرف العقل الفردي الحقائق الأساسية.

وقد نقل «حنين» بعض أجزاء هذا الكتاب إلى اللغة السريانية. ونقل «إسحق» الكتاب كاملاً إلى السريانية أيضاً ونقل «متى» عن «إسحق» إلى اللغة العربية وقد شرح «ثامسطيوس» هذا الكتاب شرحاً تاماً «وشرحه» الاسكندر لم يعثر على شرحه «يحيى النحوي» و«لابن يحيى المروزي» الذي قرأ عليه «متى» كلام فيه وشرحه «أبو بشر متى» و«الفارابي» و«الكندي»[1].

ويشتمل كتاب التحليلات الثانية على منطق العلوم لدى أرسطو: ولقد تأثر وصفه للصورة التي ينبغي أن يكون عليها العلم المكتمل تأثراً بعيد المدى بالطراز الهندسي، وهو يقوم على أساس أن في الطبيعة «أنواعاً حقيقية» بوسعنا أن نعرف ماهياتها، ذلك أن كل نوع من فروع العلم ينصب على فئة محدودة من الأشياء وهو يبدأ من مبادئ وبديهيات ـ بعضها مشترك بين جميع العلوم، وبعضها الآخر خاص بهذا النوع وحده، ومن تعريفات للأشياء التي هي موضوع الدراسة. ثم يبرهن العلم ـ عن طريق الأقيسة ـ على أن صفات بعينها تنتمي بالضرورة إلى ما نحن بصدده من أشياء[2].

وقد بدأ أرسطو المقالة الأولى من التحليلات الثانية بقوله: «إن كل تعليم لا يتم عن طريق المناقشة وإنما يتم من معرفة سابقة. . .» ويبدو هذا القول واضحاً من استعراضنا لأنواع العلوم المختلفة، والعلم الرياضي وغيره من العلوم النظرية يسلك نفس الطريق، وكذلك الحال في صورتي الاستدلال الجدلي وهما القياس والاستقراء لأنهما يستخدمان المعرفة السابقة للوصول إلى معرفة جديدة، وكذلك الحال في الحجج الجدلية، فكل علم وكل تعلم إنما يستند إلى علم سابق، لكن لا يتسلسل العلم إلى غير نهاية فلا يتم أبداً ولا يتوقف بعضه على بعض فيقع في دور. وللقول بالتسلسل والدور مصدر واحد، هو توهم أن البرهان الوسيلة الوحيدة للمعرفة[3]. ولكن هناك مقدمات أولية لا تحتاج إلى برهان، ولا تحتمل البرهان، وإنما هي أصول البراهين. وللبرهان تعريف أول ظاهري بالعلة الغائية، هو أنه «قياس منتج للعلم»[4] والقياس مأخوذ هنا بمعناه المحدود من حيث هو قسيم الاستقراء، ولفظ العلم يعني معرفة العلة، وهي معرفة ثابتة ضرورية، بينما الإحساس والظن يقعان على الحادث والممكن، وقد يقع لموضوع واحد بعينه أن يكون موضوع علم عند شخص، وموضوع ظن عن شخص آخر. فالشخصان يستطيعان أن يحكما بأن الإنسان حيوان، ولكن أحدهما يعتبر الحيوان من ماهية الإنسان، ويعتبره الآخر محمولاً حاصلاً

---

(1) ابن النديم: الفهرست، ص 362، 363.

(2) A- Ross: Aristotle p. 21. .

وأنظر: S. William Kneale and Martha Kneale: The Development of Logic p. 24.

(3) Aristotle; Analytica Posteriora: B I; Ch. 1. 71 a.

(4) Ibid., B. I, Ch. 2, 71 b 15.

بالفعل، والفرق ظاهر بين هذين النوعين من المعرفة[1].

وللبرهان تعريف ثان جوهري بالعناصر المؤلفة له، هو أنه «القياس المؤلف من مقدمات صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها»[2].

ولما كانت المقدمات تتضمن الموضوع والمحمول، كانت عناصر البرهان الموضوع والمحمول والمقدمتين، ووجب أن يُعلم قبل البرهان أن الموضوع موجود، وما هو، وما المحمول أو ما يعني إسمه، وأن المقدمتين صادقتان وإلا لم ينتج برهان، والصدق هنا يقتضي أن تكون النسبة بين الموضوع والمحمول[3] نسبة ذاتية أي جوهرية فتصير المقدمة أولية، وإلا افتقرت إلى برهان ولم تصلح أساساً يستند إليه.

ومقدمات البرهان ثلاثة أنواع: الأول مقدمات أولية بالاطلاق، وتسمى «علوماً متعارفة» مثل مبادئ عدم التناقض والثالث المرفوع والعلية، وهي لا تدخل عادة في القياس، بل يتمشى القياس بموجبها دون ذكرها، أي أنها مقدمات بالقوة لا بالفعل، وهي ليست غريزية في العقل، لكن العقل يكتسبها بالحدس فتبدو كالغريزة.

والنوع الثاني من المقدمات تسمى «أصولاً» موضوعة «ليست أولية، ولكن المتعلم يسلمها عن طيب نفس، والنوع الثالث مقدمات تسمى «مصادرات» يطلب إلى المتعلم تسليمها، فيسلمها مع عناد في نفسه، ويصبر عليها إلى أن تتبين له في علم آخر[4].

فحينما تكون المقدمات أولية، ويستدل على المعلول بالعلة، يسمى البرهان «برهان لِمَ» Why، يفيد علة حصول النتيجة، ويحاكي نظام الوجود حيث العلة سابقة على المعلول، وهو البرهان بالمعنى الصحيح والعلم الأكمل.

وهناك برهان آخر يسمى «برهان إنَّ» What، وهو الذي مقدماته تنتهي بالبرهنة، أو الذي يستدل على العلة بالمعلول، وهو برهان بالمعنى الواسع لأنه يترك للعقل مجالاً للتساؤل، كبرهان الطبيب الذي يستند إلى نتائج الرياضيات فيقول إن الجروح المستديرة أبطأ إندمالاً من سواها، وكبراهين علوم المناظر والموسيقى والفلك التي تتقبل مبادئها من الرياضيات.

وفيما يلي سنتناول بالدراسة نظرية أرسطو في الاستقراء الحدسي كما عرضها في

---

(1) الأستاذ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 128، 129.

(2) Aristotle: Op. cit. B. I. Ch. 2, 71 b 20- 35, Ch. 6, 74 b 5- 10.

(3) الاستاذ يوسف كرم، المرجع السابق، ص 129.

(4) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، جـ 2، أرسطو والمدارس المتأخرة، ص 51، 52.
وأيضاً الاستاذ يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 129.

كتاب التحليلات الثانية لكي نقارن هذا النوع من الاستقراء بنوع آخر يعد ثالث أنواع الاستقراء الأرسطي عرضه في كتاب الجدل.

الاستقراء الحدسي[1]:

لم يستخدم أرسطو عبارة الاستقراء الحدسي، هذه العبارة من وضع جونسون[2] والسبب الذي من أجله إقترح جونسون كلمة «حدسي» للدلالة على هذا النوع من الاستقراء هو أن أرسطو كان يرى أن ذلك النوع يوصلنا إلى الحقائق الضرورية بحدس عقلي أو أن العقل (نوس) يدركها إدراكاً مباشراً[3].

وهذا النوع من الاستقراء الذي سماه جونسون بالاستقراء الحدسي، كان يشير إليه أرسطو بكلمة (استقراء) فقط، لكن بمعنى مختلف عما سماه هو الاستقراء التام.

يُعرِّف أرسطو ما يسمى بالاستقراء الحدسي بأنه العملية التي بواسطتها ندرك أن مثلاً جزئياً دليل على صدق تعميم ما، أو أن تلك العملية التي عن طريقها نصل إلى إدراك ما يسميه بالمقدمات الأولى أو الحقائق الضرورية بواسطة بعض الأمثلة الجزئية التي نكشف عنها. ولقد تعرض أرسطو لهذا النوع من الاستقراء في سياق حديثه عن «البرهان». وكان يقصد بالبرهان «القياس المؤدي إلى المعرفة العلمية» القياس الذي إدراكه هو تلك المعرفة ذاتها[4]، إن البرهان عند أرسطو بمعنى آخر هو القياس الذي مقدماته ضرورية، والقضية الضرورية هي الواضحة بذاتها ولا تحتاج لإثبات. على أرسطو إذن أن يثبت أن هناك قضايا ضرورية هي مبادئ البرهان لكنها ذاتها لا تحتاج إليه. وقبل أن يقول لنا أرسطو ما هو الاستقراء الحدسي، وكيف نصل إلى المقدمات الضرورية.

يقدم لذلك بنظرية أخرى هي ضرورة وجود حدود أولى، يرى أنه توجد موضوعات لن تكون محمولات في قضية وهذه سماها جواهر أولى ـ وأسماء الأعلام مثال على تلك الموضوعات الأولى ـ وتوجد محمولات لا يمكننا أن نسند إليها محمولات أعم منها أي لن تكون موضوعات لمحمولات أعم منها. وهذه سماها مقولات وإذا كان الطرفان محدودين إذن فالحدود الوسطى كذلك متناهية العدد[5].

نعود إلى البرهان والقضايا الضرورية عند أرسطو ـ لقد رأى أن ضرورة التسليم

---

(1) أفدت كثيراً في الاستقراء الحدسي، عند أرسطو من كتاب الاستقراء والمنهج العلمي للاستاذ الدكتور محمود فهمي زيدان، لذا فقد استعنت بهذا المرجع كثيراً في كتابة نظرية الاستقراء عند أرسطو.

(2) W. E. Johnson, Logic Cambridge University Press 1921, B. I.; Ch. 8 and 9.

(3) Aristotle, The works of Anstotle, translated by Smith and Ross An-Post., B. II, Ch. 19, 100 b 12.

(4) Ibid., B. I., Ch. 1, 71 b 17- 18.

(5) Ibid., B. I., Ch. 18- 81 b - 36, B.I. Ch. 19, 82 a 8.

بموضوعات أولى ومحمولات أولى مقدمة للتسليم بمقدمات أولى، أو حقائق ضرورية نسلم بها، ولا نشك في صدقها، وندرك ما فيها من وضوح وبداهة دون برهان، والبرهان عليها مستحيل ولا بد أن تبدأ المعرفة من مقدمات أولى، ويتساءل أرسطو: كيف نصل إلى معرفة تلك المقدمات الأولى؟

ويجيب نصل إليها بالاستقراء ـ يعني الاستقراء الحدسي. ليس هذا الحدس هو التذكر الأفلاطوني أي الكشف عن شيء فطري في العقل ولكنه نوع من الاستقراء الذي يعرض الكلي المتضمن في الشيء الجزئي المعروف معرفة واضحة، وذلك مستحيل بدون «الخبرة الحسية» ونوضح الاستقراء الحدسي بالأمثلة الآتية:

إذا رأيت مثال واحد معين أن (أ) تستلزم (ب) فإنه يمكنني معرفة أن كل (أ) تستلزم (ب) حين أقول أن كل الأشياء الملونة ممتدة، فإني أتكلم عن أي شيء ملون في أي مكان وأي زمان. إننا لا نقيم القضية «كل ما له لون ممتد» بالإحصاء التام لأنه يلزمني أن أحصي عدداً لا متناهياً من الأشياء الملونة وهو محال من حيث المنطق كما أشرنا إلى ذلك من قبل، وإنما نقيم هذه القضية باستقراء أي أن نفهم علاقة ضرورية ومن ثم علاقة كلية بين اللون والامتداد كما تكشف عنها معرفتنا بالجزئيات فالقضايا كل جسم ممتد، الأبيض ليس بأسود، الدائرة ليست مثلثاً، العدد 3 أكبر من العدد 2 ومساو لـ 2 + 1، القلم الأحمر لا يمكن أن يكون كذلك أخضر في نفس الوقت.

هذه قضايا عامة لا شك فيها وبرهان عليها ـ ندرك صدقها بإدراك مباشر أو بحدسي، لاحظ أنه يكفيك في هذه الحالات مثال واحد لاصدار القضية الكلية، وكثرة الأمثلة لا تزيد القضية الحدسية صدقاً، قد نلحظ أن كل قضايا الحساب والهندسة من ذلك النوع، تقوم على الاستقراء الحدسي.

ولكي تتضح نظرية أرسطو في الاستقراء الحدسي نورد تمييزاً بين الوقائع والمبادئ. إذا قلت أن هذا القلم أحمر اللون فإني بذلك أعبر عن إدراكي لواقعة جزئية، ولكن إذا قلت أن القلم ـ أي قلم ـ قد يكون أحمر أو قد يكون أخضر أو أسود أو أصفر ولكن لا بد أن يكون له لون، أو أن القلم ـ أي قلم ـ لا يمكن أن يكون أحمر وأصفر في وقت واحد، فإن هذه القضايا تعبر عن مبادئ مستندة إلى الخبرة الحسية ولكن تلك الخبرة ليست مصدر صدقها.

إن التمييز بين الواقعة والمبدأ الحدسي تميز بين الحادث من جهة، والممكن أو المستحيل من جهة أخرى. الاستقراء الحدسي إنما يدل على مبادئ، ولا يشير إلى وقائع. قبول القضية الحدسية إنما هو إدراك أن بين حدودها إتفاقاً أو أن بين حدودها إختلافاً ـ إدراك أن بين اللون والامتداد إتفاقاً. وإدراك أن في الشيء الملون بلونين مختلفين في وقت واحد وفي بقعة واحدة إختلافاً وتنافراً. وإدراك الإئتلاف، أو التنافر بين الحدود إنما هو الحدس أو بإدراك مباشر وإن كان هذا الإدراك غير ممكن ما لم نر وقائع أمامنا نعتبرها

شواهد على صدق هذه القضية الحدسية أو تلك[1].

وعند عرضنا لكتاب الجدل سوف نتناول بالدراسة نظرية أرسطو في النوع الثالث من الاستقراء الذي هو أشبه بالاستقراء البيكوني الحديث.

خامساً: كتاب الطوبيقا ـ الجدل Topica -Topics

ويعرف باللاتينية Topica ويعني بالقياس ذي المقدمات المحتملة أو المبنية على الآراء الشائعة.

وقد كان أرسطو أول من أقام الجدل على أساس متين في كتابه «الطوبيقا» وهو كتاب موجز كتب أغلبه قبل أن يستكشف القياس، مستهدفاً بكتابته أن يجد من البراهين ما يؤيد به أو يدحض ما يطرح للبحث من آراء أو من «دعاوى» مثل الدعوى القائلة بأن «كل لذة هي خير»، ومثل هذه الدعاوى كانت ـ فيما يبدو ـ موضوعاً للجدال في أكاديمية أفلاطون التي كان أرسطو ينتسب إليها منذ 368ق.م. حتى وفاة أفلاطون في 348ق.م.، وأراد أرسطو أن يقدم مناهج عامة لتناولها.

ويقول أرسطو أن كتابه مفيد في ثلاثة أغراض هي: التعليم، والمناقشات، والعلوم الفلسفية[2] على أنه استكشف في سياق تأليفه لهذا الكتاب كثيراً من المبادئ الأساسية للمنطق الصوري ـ وهو موضوع نمّاه في «تحليلاته» بوصفه نظرية في البرهان هي على نقيض الجدل الذي يقتصر على الاستدلال المستمد من مجرد الآراء الظنية.

ويتألف كتاب الطوبيقا من ثماني مقالات ويرى بعض الباحثين أن كتاب الأغاليط يعتبر تكملة لهذا الكتاب وهو بمثابة المقالة التاسعة منه، لأن الكتابين يتعلقان بالآراء المحتملة ولذا يمكن أن يُربط بينهما ولعلهما كانا كتاباً واحداً في نظر أرسطو كذلك[3].

وفيما يلي عرض لأهم محتويات هذا الكتاب:

المقالة الأولى: الجدل وموضوعه الحجج: وتشتمل هذه المقالة على ثمانية عشر فصلاً:

1 ـ برنامج البحث.

2 ـ فائدة البحث.

3 ـ أهداف البحث.

---

(1) د. محمود فهمي زيدان ـ الاستقراء والمنهج العلمي، ص 38، 39.

(2) Topica, B. I. Ch. 2, 101 b 25- 35.

(3) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو، ص 41.

4 ـ نظرة عامة إلى عناصر البرهان الجدلي وهي:

أ ـ المسائل الجدلية.

ب ـ القضايا.

وهي مصنفة في أربع قوائم بناء على طبيعة الحمل المنطقي.

5 ـ المحمولات الأربع (الكليات)[1].

6 ـ دراسة الكليات.

7 ـ الأنحاء المختلفة للمشابهة.

8 ـ البرهان على القسمة الثنائية للمحمولات.

9 ـ المقولات العشر وعلاقتها بالمحمولات.

10 ـ القضايا الجدلية.

11 ـ المسائل الجدلية.

12 ـ البرهان الجدلي والاستقراء.

13 ـ مصادر أربعة للحجج.

14 ـ إختبار القضايا.

15 ـ كيف نميز المعاني الغامضة.

16 ـ كيف نميز الاختلافات.

17 ـ كيف نميز المتشابهات.

18 ـ كيفية الانتفاع من المباحث الجدلية الثلاثة الأخيرة.

المقالة الثانية: وتشتمل هذه المقالة على أحد عشر فصلاً أهمها:

1 ـ خطة البحث.

2 ـ عدة قواعد.

3 ـ قواعد في بحث الغموض.

4 ـ عدة قواعد.

5 ـ عدة قواعد لتحويل مجرى المناقشة.

---

(1) الكليات الأربع هنا، هي الحد والجنس والعرض والخاصة.

6 ـ عدة قواعد.

7 ـ قواعد مشتقة من التضاد.

8 ـ قواعد مشتقة من التقابل.

المقالة الثالثة: وتشتمل هذه المقالة على ستة فصول.

1 ـ قواعد متعددة مشتملة على قواعد مأخوذة من طبيعة الموضوعات أو من النظر إلى الغايات والوسائل.

2 ـ قواعد متعددة مشتقة من علاقة المقدم والتالي ومن النظر إلى الأعداد والأوقات والفصول ومن حيث الاكتفاء الذاتي الخ.

3 ـ قواعد متعددة متعلقة بمعيار مشترك، بفضله تتم مقارنة المختلفات.

4 ـ كيفية تطبيق القواعد السالفة.

5 ـ قواعد متعددة خاصة بالحمل.

6 ـ كيفية تطبيق القواعد السالفة بالبرهان ونقضه.

المقالة الرابعة في الجنس: وتشتمل هذه المقالة على ستة فصول:

1، 2 ـ الفصلان الأول والثاني يشتملان على قواعد متعددة.

3 ـ قواعد متعددة متضمنة قواعد التضاد.

4 ـ قواعد متعددة متضمنة قواعد خاصة بتشابه العلاقات، وكعمليات الكون والفساد، وأيضاً قواعد خاصة بتطبيق الأجناس والأنواع حين تكون حدوداً نسبية.

5 ـ قواعد متعددة تتضمن السؤال عن ما إذا كان الجنس والنوع حالة أم استعداداً أم أثراً.

6 ـ قواعد متعددة متضمنة قواعد خاصة بالاختلاف في الدرجة وهي مفيدة في البرهان والبرهان العكسي وأيضاً قواعد لتمييز الجنس من الفصل.

المقالة الخامسة في الخاصة: وتشتمل هذه المقالة على تسعة فصول:

1 ـ الأنواع المختلفة للخاصة.

2، 3 ـ الفصلان الثاني والثالث يشتملان على قواعد لاختبار ما إذا كانت الخاصة تستعمل استعمالاً صحيحاً أم لا.

4 ـ قواعد متعددة تحوي الصعوبات السوفسطائية الناتجة عن غموض كلمات مشابهة ومختلفة.

5 ـ قواعد عدة مشتملة على ملاحظات عن الصعوبات الناتجة من الفشل في إسناد خاصة إلى شيء.

6 ـ قواعد مأخوذة من مختلف حالات التقابل.

7 ـ قواعد تتعلق بمختلف أنواع العلاقات.

8 ـ قواعد مأخوذة من اختلاف الدرجة.

9 ـ قواعد أخرى.

المقالة السادسة في التعريف: هذه المقالة تتعلق بنظرية التعريف وهي تشتمل على أربعة عشر فصلاً:

1 ـ تقسيم عام لمشكلات التعريف.

2 ـ كيفية تجنب الغموض.

3 ـ كيفية تجنب اللغو في التعريف.

4 ـ قواعد لجعل التعريف أسبق وأكثر قبولاً من المُعَرّف.

5 ـ قواعد خاصة بالجنس.

6 ـ قواعد خاصة بالفصل.

7 ـ قواعد لاختبار تعريف الحدود التي تسمح بالاختلافات في الدرجة.

8 ـ قواعد لاختبار تعريف الحد النسبي.

9 ـ قواعد لاختبار تعريف الحالة والحد النسبي والمتضادات.

10 ـ قواعد مأخوذة من التعريفات المتشابهة وقواعد لاختبار تعريف المصطلح المبهم.

11 ـ قواعد لاختبار تعريف الحد المركب.

12 ـ قواعد لاختبار تعريف أي شيء واقعي والحدود النسبية.

13 ـ تعريف بعض الصيغ الرمزية.

14 ـ قواعد لاختبار تعاريف الكلي المشترك، وكيفية اختبار التعريف غير الواضح.

المقالة السابعة في التشابه: وتشتمل هذه المقالة على خمسة فصول:

1 ـ قواعد متعددة.

2 ـ إرتباط هذه القواعد بمشكلة التعريف.

3 ـ قواعد لإقامة التعريف.

4 ـ ملاحظة عن الفائدة النسبية لمختلف أنواع القواعد المألوفة.

5 ـ ملاحظة على الصعوبة النسبية في برهنة أو إبطال الأنواع المختلفة للمحمولات.

المقالة الثامنة ممارسة الجدل: وتشتمل هذه المقالة على أربعة عشر فصلاً:

1 ـ في المقدمات الضرورية وغيرها مما يستخدم في الاستقراء وإضمار النتيجة والموضوع.

2 ـ في الاستقراء والرد إلى المستحيل.

3 ـ صعوبة الحجج الجدلية.

4 ـ دور السائل ودور المجيب.

5 ـ نظرية جديدة في التمرس على الجدل ـ دور المجيب ـ.

6 ـ دور المجيب متوقف على طريقة السؤال.

7 ـ طريقة السؤال.

8 ـ من الجواب إلى الإستقراء.

9 ـ قواعد لمراعاة المجيبين عن الموضوع الأصلي.

10 ـ حل الحجج الفاسدة.

11 ـ في أخطاء المجادلة وأخطاء المسائل.

12 ـ في وضوح المجادلة وفي فسادها.

13 ـ المصادرة على المطلوب والمصادرة على المتضادات ولكل منها خمسة نماذج متمايزة.

14 ـ التدريب على الجدل وممارسته.

وقد نقل هذا الكتاب «إسحق» إلى اللغة السريانية، ونقل «يحيى بن عدي» ما نقله «إسحق» إلى اللغة العربية، ونقل «الدمشقي» منه سبع مقالات ونقل «إبراهيم بن عبد الله» المقالة الثامنة وقد توجد بنقل قديم.

وقد قال «يحيى بن عدي» في أول تفسير هذا الكتاب أنه لم يجد لهذا الكتاب تفسيراً لمن تقدم إلا تفسير «الإسكندر» لبعض أجزاء المقالة الأولى، وللمقالة الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة وتفسير «أمونيوس» للمقالة الأولى والثانية والثالثة والرابعة، إذا فقد عول على ما قصد في تفسيره هذا على ما فهمه من تفسير «الإسكندر» و«أمونيوس»، وأصلح عبارات النقلة لهذين التفسيرين ويقع تفسير «يحيى» للكتاب نحو ألف ورقة وقد شرح

«أمونيوس» للمقالات الأربع الأواخر، إلى الإثنى عشر موضعاً من المقالة الثامنة، وفسر «ثامسطيوس» المواضع منه، و«للفارابي» تفسير لهذا الكتاب وله مختصر فيه، وفسر «متى» «المقالة الأولى» والذي فسره «أمونيوس» و«الإسكندر» من هذا الكتاب نقله «إسحق» وقد ترجم هذا الكتاب «أبو عثمان الدمشقي»[1]. ويرى «روس ـ Ross» أن كتاب الطوبيقا ينقسم إلى قسمين رئيسيين:

أولاً: القسم الأول: ويشتمل على الأبواب من الثاني إلى الفصل الثاني من الباب السابع ويحتوي على البحث الأساسي وهو مجموعة من الموضوعات أو المواضع العامة للمناقشة والتي ترد إلى حد كبير إلى الأكاديمية[2].

ويبدو أن هذا القسم من الكتاب قد كُتِبَ قبل اكتشاف القياس[3].

ثانياً: القسم الثاني: ويشتمل على الباب الأول والفصول من الثالث إلى الخامس من الباب السابع وكذا على الباب الثامن بأكمله. ويحتوي على مدخل وخلاصة، وقد كُتِبَ هذا الجزء بعد اكتشاف القياس وقبل كتابة التحليلات والأرجح أن يكون كتاب السوفسطيقا متأخراً عن كتاب الطوبيقا ولكنه سابق على كتاب التحليلات.

والهدف من كتاب الطوبيقا هو إيجاد منهج يجعلنا قادرين على مناقشة أي مشكلة مطروحة من مقدمات محتملة، ويجنبنا الوقوع في التناقض[4].

أي أننا سوف نكون قادرين على القيام بأي من الأدوار التي تتضمنها المناقشة الجدلية بنجاح سواء دور السائل[5] ودور المجيب[6].

ونعلم أن كتاب الطوبيقا هو دليل أولئك الذين يشتركون في مناقشات عامة وقد أورد أرسطو في الباب الثامن من الكتاب إرشادات دقيقة لكل من السائل والمجيب في مثل هذه المناقشات[7].

لم يذهب أرسطو في فلسفته إلى البحث عن مقدمة عامة لكل العلوم، وإنما رأى أن

---

(1) ابن النديم: الفهرست، ص 363.
وأيضاً: د. عبد الرحمن بدوي: مخطوطات أرسطو في العربية، ص 13.

(2) عالج هامبروج هذه النقطة معالجة جيدة في كتابه القواعد المنطقية للمدرسة الأفلاطونية في طوبيقا أرسطو:
أنظر: E. Hambruch: Logische regeln du platonischen Schule in der Arist. Topik.

(3) Maier, Syllogism des Aristotles B.II; Ch. 2, p. 78.

(4) ويعطي لنا أرسطو مثلاً واضحاً على هذا، أنظر: Topica, B.I; Ch. 1, 100 p. 18.

(5) السائل هو المتحدث الرئيسي الذي يضع الأسئلة لمعارضيه ويحاورهم من خلال إجاباتهم.

(6) David Ross: Aristotle p. 56.

(7) W. M. Kneale. The Development of Logic p. 33.

لكل علم من العلوم موضوعه الخاص، كما أنه له مبادؤه الأولية الخاصة به وهذا ما استفاده «إقليدس» حين تحدث عن البديهيات والتعريفات والمصادرات التي عدها مسلمات لا برهان عليها وجعلها نقطة البداية التي سار عليها في هندسته.

وأضاف أرسطو إلى هذه القضايا الأولية، قوانين الفكر العامة التي تدخل في كل تفكير سليم مثل قانون عدم التناقض وقانون الذاتية والثالث المرفوع وهي ليست مقدمات نستنبط منها نتائج وإنما هي قضايا واضحة بذاتها وضرورية لكي يكون التفكر متسقاً والاستدلال صحيحاً.

وكان أرسطو يعتقد أن المعرفة هي المعرفة اليقينية أما المعرفة الاحتمالية فليست بالمعنى الدقيق، وكان ذلك موقف الفكر اليوناني القديم كله قبل أرسطو وبعده.

وعلى العموم فقد توصل أرسطو أيضاً إلى وضع تصنيف خاص بالعلوم فقد رأى أن من الممكن لعلم معين أن يتقدم على علم آخر من الجهة المنطقية، إذا كان موضوعه أبسط وقوانينه أكثر عمومية. فالحساب مثلاً يتقدم على الهندسة وقوانينه أعم من قوانينها والهندسة تتقدم على الفلك.

هذا فيما يتعلق بالتفكير العلمي أو العلم البرهاني ولكن في أكثر الحالات لا يتوفر اليقين الكامل في المقدمات، حيث أن الحقيقة الواضحة بذاتها ليست دائماً موجودة ولذلك تكون المقدمات في كثير من الأحوال آراء تستوجب الاحترام لأنها تنسب إلى مصادر موثوق فيها أو تكون آراء يأخذ بها أكثر الناس فهي إذن مقدمات محتملة ولكن ضدها ليس دائماً مستحيلاً.

وتوجد أمثلة لهذا الاستدلال في أكثر أنواع التفكير الشائع بين الناس، والمحاورات الأفلاطونية حافلة بأمثالها. ولقد سمى أرسطو هذا النوع من الاستدلال ذي المقدمات الاحتمالية بالجدل أو الديالكتيك، والمرجح أن يكون أرسطو قد بحث فيه قبل وضعه لنظرية القياس لكثرة استعماله في الأكاديمية[1].

ويحصي أرسطو هذه المواضع الجدلية سواء كانت في القياس أم في الاستقراء، ويقول إنها أربعة: الحد والخاصة والجنس والعرض[2]، ثم يذكر لنا بعد ذلك أنه يجب أن يحصى أنواع المحمولات التي توجد فيها هذه المواضع الأربعة، فيقول إنها عشرة هي الماهية والكم والكيف والإضافة، والمكان، والزمان، والوضع، والحال، والفعل والانفعال[3].

---

(1) د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ص 265 ـ 267.

(2) Topica: B. I; Ch. 5, 102 a.

(3) Ibid., B- I; Ch. 9, 103 B.

«For the accident and genus and property and definition of any thing will always be in one of these categories».

وقد توصل أرسطو من دراساته للمسائل الجدلية إلى الكشف عن الصلة التي تربط المحمول بالموضوع، والتي تجعل من الممكن الكلام عن حمل صفة ما، أي مقولة من المقولات المذكورة على موضوع معين كما سبق أن ذكرنا[1].

وقد عرض فورفوريوس في كتابه الشهير «إيساجوجي» مدى علاقة المحمول بالموضوع في القضايا الحملية المختلفة هل المحمول صفة ضرورية للتعريف بحقيقة الموضوع أم هي صفة عرضية له[2].

والواقع أنه لا يكفي أن يكون المحمول أحد المقولات العشر، بل يجب أن نحيط علماً بجنس المحمول فهل المحمول هو عين الموضوع أم أنه خاصة من خصائصه؟ وهل المحمول يشير إلى خاصة متعلقة بالموضوع بالضرورة أو بالعرض؟ وهذه المناقشات أدت بالضرورة إلى التمييز بين خمسة أنواع من المحمولات هي (الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض وترجع الثلاثة الأولى منها وهي الجنس والنوع والفصل إلى ممارسة فن القسمة الثنائية عند أفلاطون[3].

وقد درس أرسطو أنواع المحمولات وبين لنا كيف يندرج محمول معين تحت واحد من هذه المحمولات الخمس والتي كان فورفوريوس أول من أسماها «بالكليات الخمس»[4] والمعروف أن أرسطو لم يدرج «النوع» ضمن هذه الكليات صراحة، فكان يعبر عن النوع بالتعريف بالحد. ولكن حينما وضع فورفوريوس التقسيم الخماسي للكليات، استبدل التعريف بالنوع واعتبر الكليات ألفاظاً لها صفات[5].

ولما كان التعريف هو إضافة محمول إلى موضوع فيلزم النظر إلى هذه الإضافة وتعيين أنواعها والكلام في كل نوع، فالمحمول إما أن يكون مساوياً للموضوع في

---

(1) الاستاذ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 120.

(2) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص 261.

(3) الغاية من القسمة الأفلاطونية تعيين ماهية الموضوع وذلك بتحديد الطبقة العليا التي يكون الموضوع أحد أفرادها مثل حيوان بالنسبة للإنسان. ثم تقسيم هذه الطبقة إلى عدة أقسام مثل ناطق بالنسبة لغير الناطق، وهذه الطبقة العليا أي (حيوان) هي جنس عند أرسطو. وأما الذي يسمح بالتمييز في هذه الطبقة بين أقسام مختلفة، فهو «الفصل» وتكون الفصول على هذا النحو فرد لما للجنس وإضافة الفصل إلى الجنس ينتج منها «النوع» والجنس جزءاً من «الماهية» وكذلك الفصل واجتماعهما معاً يشير إلى الماهية تلك التي تكون في صيغة «التعريف».

د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، جـ 2، ص 40.

(4) رأى أرسطو أنه على الرغم من أن الإدراك الكلي هو الحقيقة، إلا أنه ليس له وجود مستقل في عالم خاص به، بل أن وجوده محصور في هذا العالم الذي نعيش فيه، وليست الإدراكات الكلية إلا صور الأشياء الجزئية.

(5) Aristotle, Topica; B. I; Ch. 5, 102 a.

الماصدق[1] أو لا يكون. فإن كان مساوياً أي (ينعكس) فإما أن يكون ماهية الموضوع، وهو إذن حده، أو لا يكونها وهو إذن خاصته، وإن لم يكن مساوياً، فإما أن يكون جزءاً من الحد، وهو إذن جنس الموضوع أو فصله النوعي، أو لا يكون جزءاً من الحد وهو إذن عرض، فكل موضوع يوصف من هذه الوجهات تحصل لنا به معرفة، وكل مقدمة وكل مسألة ترجع إلى واحدة من هذه الوجهات لأن المحمول لا يخلو أن يكون إما جنساً أو خاصة أو فصلاً أو عرضاً، فهذه الوجهات هي المواضيع التي تستمد منها القضايا الجدلية على هذا الترتيب في القياس والاستقراء[2].

والجدل عند أرسطو ليس علماً كما هو عند أفلاطون بل هو نوع من الاستدلال الذي يستخدم مقدمات محتملة أي آراء متواترة عند العامة أو العلماء، على الرغم من صحتها صورياً، والجدلي يستدل إيجاباً أو سلباً على مسألة واحدة ويدافع عن أي الوجهتين مع الاحتراس من الوقوع في التناقض[3].

والمعروف أن أفلاطون قد رفع الجدل إلى مقام العلم والمنهج العلمي[4] ولكن أرسطو عاد به إلى معناه المتعارف، فحده بأنه الاستدلال بالإيجاب أو بالسلب في مسألة واحدة بالذات مع تحاشي الوقوع في التناقض، والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة، ولا يمكن ذلك بالاستناد إلى حقائق الأشياء، لأن المقدمات الصادقة لا تنتج النقيضين في آن واحد فلا يقوم الجدل إلا على مقدمات محتملة، أي آراء متواترة مقبولة عند العامة أو عند العلماء[5].

ومما سبق يتضح أن الجدل ليس علماً أو منهج العلم كما أراد أفلاطون ولكنه الاستدلال على وجه الاحتمال ويستعمل في الخطابة بنوع خاص.

وقد جاء المنهج الجدلي عند أرسطو كمحاولة للتعويض عن هذا النقص الموجود في الاستقراء العام حتى يمكن أن يكون يقينياً أو أقرب إلى اليقين فرأى أن البرهان الجدلي،

---

(1) ما صدق الحد هو الإشارة إلى الأفراد الجزئية التي تنطبق عليها صفة ما أو عدة صفات، وهذه الصفات هي التي تميز ما يشير إليه شيء ما من الأشياء عن غيره، وإذا كانت الصفات أساسية في ذلك الشيء ألفت ما يسمى بالتعريف. د. محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، ص 15، 16.

(2) الأستاذ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 130.

(3) Topica: B. I.; Ch. 10, 104 a.

(4) Plato: Philebus, 36 a.

(5) Topica: B. I., Ch. 1. 101 a 29.

وأيضاً: الأستاذ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 130.

الذي يقوم على المسلمات والمشهودات هو الذي يستطيع أن يكمل النقص الموجود في الاستقراء.

وأرسطو يستعين في هذا كثيراً بطريقة سقراط في تقاطع الماهيات بعضها ببعض وبمنهج أفلاطون في الجدل وينتهي إلى المنهج الذي يمكن أن يسمى (أبوريا aporia) والذي يقوم على أساس استقراء جميع الآراء التي قيلت حول المسألة التي هي موضوع البحث، ثم استنتاج كل النتائج التي يؤدي إليها كل رأي من هذه الآراء، ثم مقارنة هذه النتائج بعضها ببعض، أو مقارنة هذه النتائج بحقائق تعينه مسلم بها، ثم نشأت الصعوبات أو الشكوك بعد ذلك، وأخيراً محاولة حل هذه الشكوك، فعن طريق هذا البحث في الآراء المتعارضة واستخدام ما هو مسلم لدى الناس جميعها، وما هو مشهور بينهم، من أجل تحديد ماهيات الأشياء، يستطيع الإنسان أن يكمل النقص الذي وجده من قبل في الاستقراء[1].

ومع هذا، فإن من الملاحظ أن أرسطو، على الرغم من عنايته الشديدة بهذه الناحية الجدلية، لم يستطع أن يتبين لنفسه كل الصعوبات التي تقوم حائلاً دون الاستقراء التام، هذه الصعوبات التي ظلت كما هي ولم تكتشف إلا حين جاء استيوارت مل، بل ان مل نفسه في محاولته حلها، قد وقع في سوء فهم حين اعتبر الاستقراء استدلالاً بالمعنى الصارم ولكن مهما كان الأمر، فإن أرسطو له أكبر الفضل في هذا كله، لأنه كان أول من بحث في الاستقراء. على أنه من الملاحظ من ناحية أخرى، أن ما يقتضيه منهج العلم في العصر الحديث لم يكن من المتيسر لأرسطو أن يقف عليه. ففيما يتصل خصوصاً بالمنهج التجريبي، أي شروط الملاحظة والتجربة كما نفهمها في العلم الحديث، لم يكن من المتيسر لأرسطو مطلقاً أن يلاحظها، لأن هذه الشروط إنما تيسرت معرفتها وملاحظتها عن طريق إكتشاف الآلات التي تعين على المشاهدة والتجربة ـ ويتضح الفارق بين أرسطو وبين عالم محدث في هذا الصدد حينما نرى أرسطو يشتغل في حساب الحرارة دون كثير من الشروط التي يستلزمها المنهج التجريبي.

هذا إلى أن فكرة «الاحتمال» التي تلعب أخطر دور اليوم في مناهج العلوم لم يشأ أرسطو أن يستخدمها ـ ولذا وضع الاستقراء التام بوصفه مثلاً أعلى يجب محاولة الوصول إليه لكي تكون المعرفة يقينية[2].

وقد تناول أرسطو في كتاب الطوبيقا ثلاث نظريات هامة هي: نظريته في التعريف ونظريته في القياس والاستقراء الجدليين. وسوف يخصص الفصل الثاني لدراسة النظرية

(1) Topica: B. VIII; Ch. 11; 162 a 15- 20.

(2) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو، ص 80، 81.

الأولى. ويخصص الفصل الثالث لدراسة النظريتين الثانية والثالثة.

سادساً: كتاب السوفسطيقا (التبصير بمغالطة السوفسطائية) ἐλέγχων

Sophisticis Σοφιστικά περί σοφιστικῶν

يقوم أرسطو في هذا الكتاب بنقد الحجج السوفسطائية، ويذكر أن السفسطة قياس صحيح ظاهرياً لا حقيقة[1].

والكتاب مؤلف من مقالة واحدة، مشتملة على أربعة وثلاثين فصلاً، وتوجد صلة بين هذا الكتاب والكتاب السابق ولعلهما كان كتاباً واحداً في نظر أرسطو كذلك.

حتى أن بعض الباحثين يعتبرون هذا الكتاب بمثابة المقالة التاسعة من كتاب الطوبيقا.

والفصول التي يشتمل عليها الكتاب هي:

1 ـ تمييز عام للجدل الحقيقي الواضح وتفنيده، وهذا الفصل يُعنى بالقياس والمغالطة.

2 ـ أربعة أنواع للحجج في صورة الحوار، مناقشات تعليمية، مناقشات جدلية، مناقشات اختبار، مناقشات مستمرة.

3 ـ الأغراض الخمسة للمجادلة السوفسطائية.

4 ـ المغالطات وتنقسم إلى: أ ـ مغالطات لغوية. ب ـ مغالطات غير لغوية.

أ ـ المغالطات اللغوية: وهي ست من حيث العدد وتفنيد هذه المغالطات يعتمد على الأسلوب وإثبات هذه المغالطات يرجع إلى: 1 ـ الغموض. 2 ـ الاشتباه. 3 ـ الترتيب المبهم للكلمات. 4 ـ القسمة المبهمة للكلمات. 5 ـ النبرة الخاطئة. 6 ـ صورة التعبير المستخدم.

ب ـ مغالطات غير لغوية: وهذه الأخطاء لا تعتمد على الأسلوب، وعدد هذه الأخطاء سبعة وقد تناولها أرسطو بالدراسة في الفصل الخامس.

5 ـ المغالطات الغير لغوية وهي سبع:

أ ـ أغاليط بالعرض.

ب ـ استخدام كلمات بإجمال أو بتفصيل.

جـ ـ تجاهل الطلوب.

د ـ المصادرة على المطلوب.

هـ ـ أخذ ما ليس بعلة علة.

---

(1) De Sophisticis Elenchis, Ch. 1, 164 a 20- 25.

و ـ العلة الخاطئة.

ز ـ جميع المسائل في مسألة.

6 ـ رد الأغاليط إلى تجاهل المطلوب.

7 ـ إثبات أن كل هذه الأغاليط السالفة تنجم عن الغموض والخطأ في التمييز الصحيح، وفي هذا حصر لأسباب الأغاليط.

8 ـ مغالطات ترجع إلى حجج أو تفانيد ولو أنها ثابتة إلا أنها واضحة ومناسبة لموضوع البحث، وهي حجج الاختبار التي تفترض الجهل بحجج الموضوع التي تكون حقيقة مناسبة لها وهذه التفانيد السوفسطائية يمكن أن تحلل جميعها، بنفس المنهج كصور لبرهان واضح.

9 ـ استحالة الدراسة المستفيضة لكل التفانيد لأنها غير محدودة العدد.

10 ـ التمييز بين الحجج اللفظية والحجج العقلية.

11 ـ حجج الفحص والحجج الجدلية والمناقشات السوفسطائية المستمرة.

12 ـ المغالطة وكيفية إيقاع الخصم في التناقض.

13 ـ المهاترة وكيفية اصطناعها.

14 ـ الكلام المغلوط وكيفية اصطناعه.

15 ـ كيفية ترتيب الحجج من حيث الأكثر تأثيراً.

الفصول من السادس عشر تشتمل على حل المغالطات

16 ـ ملاحظة عامة عن فوائد دراسة الحلول والحاجة إلى الممارسة.

17 ـ الحلول الظاهرية للمغالطات.

18 ـ الحلول الحقيقية للغالطات السوفسطائية.

19 ـ حل المغالطات التي تعتمد على القول مثل القسمة المبهمة للكلمات والترتيب المبهم لها.

20 ـ حل المغالطات التي تعتمد على القول وهي الغموض والإشتباه.

21 ـ وكذا حل الأغاليط الناشئة عن النبرة الخاطئة.

22 ـ حل الأغاليط الناشئة عن صورة القول.

23 ـ قاعدة عامة لحل المغالطات التي تعتمد على القول.

أما الفصول من الرابع والعشرين حتى الثلاثين فهي تقدم حلولاً للأغاليط الغير لغوية.

24 ـ حل الأغاليط التي بالعرض.

25 ـ حل الأغاليط الناشئة عن استعمال الأغاليط المطلقة أو النسبية.

26 ـ حل الأغاليط الناشئة عن تجاهل المطلوب.

27 ـ حل المغالطات الناشئة عن المصادرة على المطلوب.

28 ـ حل المغالطات الناشئة عن فساد اللزوم.

29 ـ حل المغالطات الناشئة عن العلة الفاسدة.

30 ـ حل المغالطات المأخوذة من جمع أسئلة كثيرة في سؤال واحد.

31 ـ حل المغالطات المؤدية إلى الكلام المغلوط.

32 ـ حل المغالطات المؤدية إلى المهاترة وتحصيل الحاصل.

33 ـ درجات الصعوبة في حل المغالطات.

34 ـ وهذا الفصل بمثابة خاتمة ضمن فيها أرسطو منهاجه ومنجزاته وتحدث عن تاريخ نظرية الجدل مقارناً بينها وبين الخطابة.

وللكتاب ثلاث ترجمات قديمة:

1 ـ فقد نقله «يحيى بن عدي» (المتوفى حوالي 364 هـ) من اللغة السريانية إلى العربية.

2 ـ ونقله «عيسى بن زرعة» من اللغة السريانية إلى اللغة العربية.

3 ـ كما يوجد نقل قديم منسوب إلى «الناعمي» ولست أعلم من أي لغة نقله.

المفسرون: فسر «قويري» هذا الكتاب، ونقل «ابراهيم بن بكوس العشاري» ما نقله «ابن ناعمة» (220 هـ أو 835 م) إلى اللغة العربية على طريق الاصلاح، و«للكندي» تفسير هذا الكتاب، وقد حكى أنه قد وجد بالموصل تفسير الإسكندر لهذا الكتاب[1].

وقد ذكرنا آنفاً أن كتاب الأغاليط هو كتاب ينتقد فيه أرسطو الحجج السوفسطائية ويذكر فيه أن السفسطة قياس صحيح ظاهرياً لا حقيقية. ويرى أرسطو أن المغالطات في القياس السوفسطائي، إما أن تقع في اللفظة أو في صورة القياس، أو في مادته أو تكون غلطاً أو مغالطة[2].

---

(1) The Sophisticia Elenchis, Ch. 4.

(2) ابن النديم: الفهرست: ص 363.
وأيضاً د. عبد الرحمن بدوي: مخطوطات أرسطو في العربية، ص 13.

ويرى أن من أغراض السفسطة «تخجيل الخصم، وترذيل أقواله، والاستهزاء به، وقطع كلامه، والإغراب في اللغة، واستعمال ما لا دخل له في المطلوب وما يجري مجرى ذلك»[1].

وإذا كان تمييز اليقين في التفكير الإنساني موضوع المنطق، وكذلك تمييز الخطأ فيه يدخل في بابه.

والخطأ ينقسم من الناحية النفسية إلى خطأ غير مقصود ويسمى حينئذٍ غلطاً paralogisme، أو يكون مقصوداً من أجل التمويه على الخصم لينتصر المرء بأي ثمن ويسمى حينئذٍ مغالطة Sophisme أو أغلوطة.

وتنقسم مرة أخرى إلى خطأ مصدره التفكير وآخر مصدره السلوك. أو إلى خطأ عقلي وآخر أخلاقي[2]، وقد قسم أرسطو الأغاليط إلى طائفتين رئيسيتين. أغاليط في القول وأغاليط خارج القول. الأولى أغاليط مصدرها اللغة والأخرى ليست كذلك.

أما الأغاليط في القول فعددها ست هي: 1 ـ الغموض، 2 ـ الاشتباه، 3 ـ الترتيب المبهم للكلمات، 4 ـ القسمة المبهمة للكلمات، 5 ـ النبرة الخاطئة، 6 ـ صورة التعبير المستخدم[3].

أما الأغاليط خارج القول فهي:

أ ـ أغاليط بالعرض.

ب ـ استخدام كلمات بإجمال أو بتفصيل.

ج ـ تجاهل المطلوب.

د ـ المصادرة على المطلوب.

هـ ـ أخذ ما ليس بعلة علة.

و ـ العلة الخاطئة.

ز ـ جميع المسائل في مسألة.

وسوف نتناول بالدراسة المغالطات خارج القول لتعلقها بالمنطق.

أ ـ أغاليط بالعرض، ترتكب هذه الأغاليط حينما يستنتج الإنسان نتيجة مطلقة بسيطة

---

(1) Ibid., Ch. 3, 165 b 10-20.

(2) د. عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي، ص 241.

(3) The Sophisticis Elenchis, Ch. 4.

دون قيد ولا شرط من شيء لا يصدق إلا بالعرض. فإذا رأى إنسان أضراراً ناشئة عن الطلب بسبب أن طبيباً جاهلاً أساء استخدامه استنتج من هذا أن الطب مضر. أو حينما يرى الإنسان نتائج سيئة نشأت عن قانون أسيء استخدامه فيحكم بأن القانون شر. أو يرى الفساد قد أصاب الحياة الدينية فيحكم بأن الدين مدعاة إلى الفساد.

ففي كل هذه الحالات يضع الإنسان في النتيجة أكثر مما في المقدمات. وغالباً ما يكون الدافع إلى الوقوع في هذه الأغاليط فساد الاستقراء الذي نقوم به.

ب ـ **استخدام كلمات بإجمال أو بتفصيل (الجواهر)** أي أغلوطة الجوهر أو الانتقال مما هو صادق بشرط إلى ما هو صادق على وجه الإطلاق. وتحدث هذه الأغلوطة خصوصاً حينما تكون شروط صدق مبدأ من المبادئ مجهولة. أو ننظر إليها على أنها نادراً ما تكون، فلا يكون لإهمالها أثر كبير. وهذه الأغلوطة من الأغاليط الشائعة جداً ولا يمكن إدراكها بسهولة.

ج ـ **تجاهل المطلوب أو إثبات غير المطلوب:** ويقصد بتجاهل المطلوب أن يتجاهل الإنسان ما يجب أن يبرهن عليه ضد الخصم فيبرهن على شيء آخر غيره موهماً أنه أجاب على المطلوب. وقد يكون برهانه صحيحاً منطقياً، ولكن المغالطة هنا هي أنه يبرهن على نتيجة غير النتيجة المطلوبة أي المطلوب من الإنسان البرهنة عليها هي بالذات. ولها صور عدة. فمن ذلك أن يحرف الإنسان كلام الخصم ويبرهن على بطلان كلا الخصم محرفاً على هذا النحو، كما يفعل كثير من المحامين، وكما يفعل أيضاً بعض الفلاسفة في ردهم على خصومهم بايراد كلامهم على غير وجهه، سواء بتغيير اللفظ وبقلب المعنى وفرض معنى جديد. ومن ذلك أيضاً أن ينسب المرء إلى الخصم نتائج يخيل إليه أنها إلزامات على مذهبه مع أن الخصم لا يقول بها بل ينكرها. كل هذا من الناحية اللفظية الكلامية.

وقد يلجأ المرء إلى طرق أخرى منها إثارة العطف ويسمى الحجة المؤثرة.

الحجة المؤثرة argumentum-ad misericordiam

كما يلجأ إلى ذلك بعض المحاميين بأن يستدر عطف القاضي ببيان أن المتهم جدير بالشفقة مع أن المطلوب أن يبين براءته أو أنه لم يخالف القانون.

ومنها الطعن في شخص الخصم بدلاً من تفنيد أقواله ويسمى الحجة الشخصية argumentum ad Hominem فمثلاً السياسي الذي يحاول أن يفند رأي خصمه، يقول أن هذا الرأي أو التصرف يتناقض مع آرائه أو تصرفاته السابقة اللهم إلا إذا كان الطعن في الشخص مؤدياً حقاً إلى إثبات المطلوب بأن يتهم المحامي الشاهد في أخلاقه ليُجَرِّح شهادته من حيث أنه غير قابل لأن يقول الصدق ما دام سيّء الأخلاق.

د ـ المصادرة على المطلوب: والمغالطة هنا مصدرها أن الأصل في البرهان أن يكون أوضح وأعرف مما يراد البرهنة عليه. وفيها يفترض الإنسان صحة ما يراد البرهنة عليه من أجل أن يبرهن عليه: ومن الأمثلة على ذلك ما وقع فيه أرسطو نفسه وبينه جاليلو حينما أراد أرسطو أن يثبت أن الأرض في وسط العالم فقال: الأجسام الثقيلة تميل بطبعها إلى مركز الأرض والخفيفة تبعد عنه. إذن مركز الأرض هو بعينه مركز العالم ـ فإن في المقدمة الكبرى هنا مصادرة على المطلوب الأول، فإن التجربة تدلنا حقاً على أن الأجسام الثقيلة تميل إلى مركز الأرض والخفيفة تبتعد عنه، ولكن من أين يقول لنا أرسطو أنها تميل إلى مركز العالم، إذا لم يكن يُفترض أن مركز الأرض هو بعينه مركز العالم؟ وهذا هو المطلوب البرهنة عليه.

وهذه المغالطة ترد كثيراً وعلى هيئة قياس واحد خصوصاً عن طريق استخدام الألفاظ المترادفة وهناك أحوال أخرى لا يفترض فيها مباشرة صحة المطلوب معبراً عنه في المقدمات بطريقة أخرى، وأما الذي يفترض فهو شيء تتوقف صحته على صحة النتيجة. أي لا يمكن أن يبرهن عليه إلا بالنتيجة فيكون هنا حينئذٍ دور Cercle vicieux ـ وبهذا المعنى قال مل إن القياس يتضمن دوراً أو مصادرة على المطلوب الأول لأن المقدمة الكبرى تفترض صحة النتيجة.

ومن هذا النوع أيضاً كل الحجج التي يبرهن فيها الإنسان على شيء غير معروف بشيء آخر أكثر منه أو يساويه في عدم كونه معروفاً.

هـ ـ أخذ ما ليس بعلة علة: والخطأ فيها شائع جداً. والوقوع فيه يتم بعدة طرق فإما أن يكون ذلك بسبب الجهل بالعلل الحقيقية للأشياء ولكن هذا في الواقع وليس أغلوطة.

و ـ العلة الخاطئة أو إيهام عكس اللوازم: ونقع في هذه الأغلوطة حينما نعتقد أن الشرط ولازمه ينعكسان فنبرهن من اللازم إلى الشرط كما أننا نبرهن من الشرط إلى اللازم ـ وترتكب هذه الأغلوطة في كل حالة نعتقد فيها أن نظرية ما صحيحة لأن نتائجها التي لا بد أن توجد إذا كانت صحيحة موجودة ـ فنظن أن التحقيق كاف للبرهنة على الصحة. والاستنتاج في هذه الأحوال لا يكون صحيحاً إلا في الحالة التي تجزم فيها بأن هذه النظرية وحدها هي التي تفسر حدوث هذه النتائج وفيما عدا ذلك لا يكون الاستنتاج مفيداً لليقين.

ز ـ جميع المسائل في مسألة: Many questions أو جمع المسائل في مسألة فلا يتميز المطلوب واحداً بعينه. ويحدث هذا حينما يضع المرء سؤالاً متضمناً لعدة أشياء ويطلب الإجابة بجواب واحد على إحدى المسائل دون الأخرى ولكنه في جوابه يضطر إلى جواب واحد فيقع في الغلط. ولا يكون الاستنتاج صحيحاً إلا إذا كانت المسائل المجموعة وحدة لا تنفصل أجزاؤها. أما في غير ذلك فترتكب أغلوطة جميع المسائل في مسألة[1].

---

(1) De Sophisticis Elenchis, Ch, 5.

وأيضاً د. عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي، ص 243، 257.

ولقد ألف أرسطو كتابه هذا نتيجة لتعقبه للسوفسطائيين لأنهم لا منطق لهم في نظره. ولأنهم يقلبون الحقائق فيتكلمون بالباطل حتى ما يظن أنه باطل، ويقلبون الحقائق حتى تبدو ولا حقيقة لها. ولذا ألّف لهم المنطق ليصح تفكيرهم، وألف لهم الخطابة لتصح عباراتهم. ولكننا نعلم أن لهم لسناً ولهم حججهم الخاصة بهم كما أن لهم فلسفة كان لها أثرها في فلسفة «سقراط» و«أفلاطون» و«أرسطو» ففلسفة السوفسطائيين هي التي أرغمت سقراط وأفلاطون على أن ينظرا إلى الأرض وإلى الإنسان بعد أن كانا يتطلعان إلى السماء فيما يتصوران وهي التي أرغمت أرسطو أن يكتب كتابه عملية لها أثرها وفائدتها، وسترى أنه على الرغم من تسفيههم لم يستطع إلا أن يقرر بعض ما قرروا في مسائل الخطابة[1].

ولقد كان لكتب أرسطو المنطقية هذه أكبر الأثر في الفكر الإنساني، كما حظيت بأوفر نصيب من العناية والتقدير بالقياس إلى غيرها من الكتب الأرسطية الأخرى وظلت تتداولها أيدي الشراح والمدارس إلى مطلع العصر الحديث.

تعقيب

1 - تعد المؤلفات الست التي يشتمل عليها الأورجانون الأرسطي بمثابة الكتابات الأولى في المنطق كعلم مستقل ظهر في الحضارة الغربية. وقد استخدمت كلمة «الأورجانون» كعنوان لهذه المؤلفات الست منذ القرن السادس تقريباً. ولكن لا توجد إشارة تثبت أن أرسطو نفسه قد استخدم هذا الاسم. أما الكلمة التي استخدمها أرسطو للاشارة إلى ما يعرف اليوم بالمنطق الصوري فهي كلمة «التحليلات» وقد جرى العرف على ترتيب هذه الأعمال كما يلي:

المقولات ثم العبارة ثم التحليلات الأولى، ثم التحليلات الثانية، ثم الطوبيقا، وأخيراً كتاب السوفسطيقا. ويقوم هذا الترتيب على أساس تحتويه المؤلفات. فيتناول كتاب المقولات دراسة الحدود، ويتناول كتاب العبارة القضايا ويتناول كتاب التحليلات الأولى الأقيسة، أما المؤلفات الثلاث الباقية فتتناول بالدراسة أنواعاً من الأقيسة. فيتناول كتاب التحليلات الثانية الأقيسة الضرورية، ويتناول كتاب الطوبيقا الأقيسة الاحتمالية، ويتناول كتاب السوفسطيقا الأقيسة المموهة القائمة على المغالطة (أي الأغاليط الصورية)، إلا أن أرسطو لم يتبع هذا الترتيب في كتابة مؤلفاته. ولا يوجد أي دليل يؤيد الرأي الشائع القائل بأن أرسطو قد اعتبر كل هذه المؤلفات (فيما عدا التحليلات الأولى والثانية) فصولاً متتابعة في مؤلف مرتب عن المنطق.

2 - يرى البعض أن المقولات والطوبيقا والسوفسطيقا تعد أعمالاً مبكرة لأرسطو

(1) د. إبراهيم سلامة: بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، ص 28.

ويرجحون أن يكون كتاب العبارة قد كتبه في وقت لاحق ثم تلاه كتابا التحليلات.
وتمدنا الكتب الستة بمادة ثرية جداً، إلا أن أهميتها تختلف من مؤلف إلى آخر.

3 ـ ولقد كان لهذه الكتب المنطقية، أكبر الأثر في الفكر الانساني، كما حظيت بأوفر نصيب من العناية والتقدير بالقياس إلى غيرها من الكتب الأرسطية الأخرى فظلت تتداولها أيدي الشراح والمدارس إلى مطلع العصر الحديث.

4 ـ أراد أرسطو لمنطقه أن يكون مدخلاً للعلوم. فلم يشترط وجود معرفة سابقة بأي من العلوم النظرية بل كان يرى أنه يجب أن يُتَعَلَّم قبل الاقتراب من دراسة أي علم نظري[1].

5 ـ إن ما نسميه بالمنطق التقليدي لا يمكن نسبته لأرسطو، إذ أنه في الحقيقة عبارة عن بحث تركيبي كتب في أواخر العصر القديم، ويشتمل على بعض النظريات الأرسطية مضافاً إليها بعض عناصر مأخوذة من المنطق الرواقي.

(1) A- Metaphysica: B. III. Ch. 3, 1005 b 2- 5.

B- Moravesik: Aristotle; A Collection of Critical Essays p. 194.

الفصل الثاني

نظرية أرسطو في التعريف

تمهيد

التعريف هو الصورة التي يتمثلها الجوهر باعتباره موضوعاً لمعرفة، فليس هو أمراً لفظياً بل ليس هو عملية أو ثمرة للفكر نطمئن لها. إنما التعريف هو إمساكنا ـ بالإدراك العقلي. لذلك الذي يحدد (أو يعين حدوده) الجوهر كما هو كائن في الوجود القائم. إذ هو يفصله عن كل ما عداه ويمسك بطابعه الأزلي الذي يحتفظ بذاتيته أبداً[1].

ولكل فيلسوف منهجه ولكل مدرسة فكرية طريقها في اقتناص الحد، وهذا يدعونا إلى أن نتتبع المسألة من خلال المنهج التاريخي.

وأول فيلسوف وضع منهجاً للتوصل إلى التعريف هو سقراط ـ كما هو معروف بل تكاد تكون الإضافة الوحيدة التي أضافها سقراط إلى الفلسفة هي علم تحديد المعاني، أو بمعنى أدق منهج تكوين أفكار عامة نحصل عليها. وطريقته في ذلك هي الاستقراء، فكان يستقرئ الجزئيات، وينتقل منها إلى الطبائع العامة أو الماهية الكلية ولم يفعل سقراط أكثر من هذا.

فإذا انتقلنا إلى أفلاطون، نجد منهجاً آخر لاقتناص التعريف «هو منهج القسمة الثنائية وهي وضع علاقة بين طرفين بواسطة طرف ثالث علاقته بهما معلومة» وذلك بأن يقسم الجنس بخاصيات نوعية، تضاف إليه. فيطبق ما صدقه وتجعل فيه أقساماً مختلفة تطلق عليها أسماء مختلفة. ولكنها تشترك في معنى واحد أي أننا نقسم الجنس إلى نوعين ثم نقسم كل نوع من هذين النوعين إلى قسمين. وهكذا حتى تستنفد القسمة، فيكون المتبقي هو التعريف المطلوب.

ولكي نصل إلى الماهية، فينبغي أن نراعي في القسمة الشروط الآتية:

---

(1) جون ديوي ـ المنطق نظرية البحث ـ ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ص 175.

1 ـ أن تطابق القسمة طبيعة الشيء. فلا نضع تقسيماً إلا إذا اقتضت هذه الطبيعة القسمة.

2 ـ أن تكون القسمة تامة كاملة. فنستخرج من الجنس بعض الأنواع. ومن كل نوع بعض الأصناف. حتى ينتهي بنا الأمر إلى البسائط. ذلك لأن الماهية بسيطة فلا ينبغي إذن أن نعتبر المركب بسيطاً، والعرض جوهراً.

3 ـ أن تكون القسمة ثنائية. هناك قسمة غير ثنائية ولكن أكمل أنواع القسمة هي الثنائية. وقد تعوّد المناطقة إيراد تعريف أفلاطون للسوفسطائي. كمثال على توصله للتعريف بواسطة القسمة الثنائية. فنحن نصل إلى تعريفه بواسطة سلسلة من التقاسيم الثنائية لجنس متسع وممتد إمتداداً كبيراً. أي أن القسمة بدأت هنا من جنس لا يتعين، حتى إنتهت إلى نوع متعين. ويلاحظ أن أفلاطون لم يصل إلى تعريف لحدين مجهولين من الفصل الأخير والجنس الأخير، بل أن القسمة تحتوي تعاريف مختلفة أو سلسلة من الحدود الوسطى. فهي تحتوي في تسلسلها على مجموعة من التعاريف حتى نصل إلى التعريف الأخير. فنحن إذن ننتقل من وحدة الجنس إلى كثرة الأنواع أي من المبدأ إلى كثرة النتائج. وليس هذا خطأ كما ذهب أرسطو فيما بعد.

أما أرسطو ـ فلم يقبل طريق القسمة الأفلاطونية للتوصل إلى التعريف ومع أنه استخدم القسمة الأفلاطونية في منهج التحليل ـ المرحلة الأولى لتكوين الحد إلا أنه هاجمها هجوماً عنيفاً، وقرر أنها قاصرة عن الوصول إلى الحد، إذ تعتبر قياساً ضعيفاً أو عاجزاً، وذلك لأنها تخلو من الحد الأوسط، وهو العنصر الأساسي في القياس عند أرسطو وهو الرابطة بين الحدين الأكبر والأصغر، ففي القسمة إذن دور أو مصادرة على المطلوب[1].

وقد كان الرأي عند أرسطو هو أنه من الممكن تصنيف الكائنات الطبيعية إلى أنواع، وهذه الأنواع تندرج تحت أجناس والأجناس بدورها تندرج تحت أجناس أعم وهكذا، والعلم بنوع من الأنواع إنما يكون بتعريفه. وتعريفه يكون بذكر جوهره والجوهر يتألف من الجنس الذي يندرج تحته ذلك النوع، مضافاً إليه الفصل الذي يفصله عن بقية الأنواع التي تقع معه تحت جنس واحد، فعلمنا بالإنسان ـ مثلاً ـ يُكمل حين نعلم أنه يقع تحت جنس الحيوان، ثم ينفصل عن بقية أنواع الحيوان بأنه ناطق، وهكذا، ولما كان الجوهر الذي به نحدد النوع ثابتاً لا يتغير مع تغير الزمن، فقد كان الالمام بالأنواع الطبيعية من حيث جوهرها هو الذي يكون علم الطبيعة.

ومن الملاحظ أن علم الطبيعة القائم على أساس وصف الأنواع بهذه الطريقة إنما يكون علماً كيفياً، تفوته دقة المعايير الكمية وما تحدثه الفوارق في هذه المقادير الكمية من

(1) د. علي سامي النشار ـ المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصرنا الحاضر، ص 206 ـ 208.

تفاوت وتباين بين الكائنات الطبيعية، أما اليوم فعلم الطبيعة لا يصف أشياء الطبيعة على هذا النحو الكيفي، بل يستبدل به صيغاً رياضية نقيس منها جانبها الكمي[1].

التعريف والماهية:

في الفصل الخامس من الباب الأول من كتاب «الطوبيقا»، يعرف أرسطو التعريف بأنه مجموعة من الكلمات تشير إلى الماهية (ti én einai)[2] وقد ميز بذلك بين التعريفات وبين خواص تحملها أشياء تشبه التعريفات في أنها تدل على خواص مميزة لا يحملها إلا هذا الموضوع. ولم يناقش بعد ذلك في الباب الأول من كتاب الطوبيقا الإدعاء القائل بأن التعريفات يجب أن تشير إلى ماهية الموضوع.

وبالرغم من وجود بعض المناقشات في الفصل الخامس من الباب الأول من الكتاب لا تبرر القول بأن التعريف يجب أن يتكون من أكثر من كلمة واحدة، يسمح أرسطو بالقول بأن تعريف الأشياء بكلمة واحدة مثل x هي y أو x وهي مثل y ويقول إن هذه الصور أشبه بالتعريف.

ولا يسمح بأن يقال عن هذه الصور بأنها تعريفات، بل يقال عنها إنها أشبه بالتعريفات[3].

ومما سبق يتضح أن التعريفات يجب أن تكون تعبيرات مؤلفة من أكثر من كلمة واحدة وأنها يجب أن تشير إلى الماهية.

وهاتان النتيجتان مستخلصتان من دراسة أرسطو لطبيعة التعريفات الواردة في الباب الأول من كتاب الطوبيقا. وقد ظهرت أيضاً في المناقشات الواردة في البابين السادس والسابع من هذا الكتاب، حيث أنهما نتيجتان غير قابلتين للمناقشة. ونستنتج من هذا أن التعريف يجب أن يكون مؤلفاً من أكثر من كلمة وليس من كلمة واحدة. وهذا يعتبر بمثابة الشرط الأول لقيام التعريفات الصحيحة[4].

وكثيراً ما يعبر أرسطو في أعمال أخرى غير كتاب الطوبيقا عن الحاجة إلى أن يكون التعريف تعبيراً يحتوي على أكثر من كلمة. وأن يدل التعريف على الماهية، ففي مواضع أخرى من أعمال أرسطو، نرى الطبيعة البديهية لمثل هذا المطلب، إذ نجده يقول في

(1) جون ديوي ـ المرجع السابق، ص 69.

(2) Aristotle, Topica, BI, Ch. 5, 101 b 38.

(3) A- Aristotle, Topica, B. I., Ch, 5. 102 a 2- 17.

B- Evans, Aristotle's Concept of Dialectic p. 106.

(4) Topica, B. I., Ch. 1, 139 a 25- 7.

الفصل الرابع من الباب السابع من كتاب الميتافيزيقا، إن أي شيء تكون له ماهية فقط إذا ما كان التعبير الذي يصف طبيعته تعريفاً[1].

ونجد أرسطو يربط بين التعريف والماهية في مواضع كثيرة من كتاب التحليلات الثانية[2] ويظهر تعبير الماهية مرات عديدة خلال مناقشة التعريف في البابين السادس والسابع من كتاب الطوبيقا ويتضح هذا من النظر في الفصل الرابع من الباب السادس الفقرة رقم 141 ب 24 ـ 5، وكذا في الفصل الخامس من الباب السادس الفقرة رقم 143أ ـ 17 ـ 19، والفصل الثامن من الباب السادس الفقرة رقم 146 ب 32، وكذا الفصل الثالث من الباب السابع الفقرة رقم 153 أ 14 ـ 22، والفقرة رقم 154 أ 32 وتحتوي هذه الفقرات على أفكار لها أثر في ربط تصور الماهية بتصورات أخرى متعلقة بها مثل تصورات الجنس والفصل (Genus & differentia)[3].

ومما سبق يتضح أن التعريف كما يرى أرسطو، هو البحث عن الماهية. وهو غاية علم التصورات، بل إن التصور والتعريف فكرتان متماثلتان. إن التصور هو أن تغلف في لفظ تعريف شيء في الذهن. وهو عند أرسطو العلم نفسه، برهنة تتلخص في قضية متبادلة، الموضوع والمحمول فيها متساويان. فالتعريف إذن معادلة حقيقية.

غير أن بعض المناطقة يرى أن التعريف ليس حكماً استدلالياً، بل حدساً وتذوقاً مباشراً غير منقسم، ولا يقبل أي حمل لأن الحدين اللذين يكونانه متساويان.

ويرى جوبلو أن التعريف حكم موضوعه ومحموله تصوران متساويان ـ أي أن لهما نفس الأحكام التي بالقوة، أي نكون أمام تعبيرين لنفس التصور. وأحد هذين التعبيرين هو التعريف بمعنى الكلمة، وهو تحليل لمفهوم المعرّف أي مجموعة من الصفات ـ وبالتالي التصورات ـ التي تثبت على نفس الموضوعات كالمعرّف تماماً. أما الشيء المعرف، فيمكن إرجاعه إلى توضيح إسم بسيط، وهذا هو التعريف اللفظي وإذا كان التعريف هو نفسه مجموعة من الصفات، فإنه يكون حكماً بتساوي تصورين مختلفين في التكوين.

ويرى جوبلو أن القضية التي تعرف هي قضية كلية موجبة منعكسة، وكل كلية موجبة هي في معنى تعريف، فموضوع التعريف إذن هو التصور ـ كما قلنا ـ وعمله هو أن يستبدل استبدالاً جوهرياً تصوراً واضحاً بتصور غامض[4].

---

(1) Evans: Op. Cit., p. 107.

(2) Analytica Posteriora B, I, Ch. 22 82b, B.II, Ch. 6, 92 a 7- 9 and B.II, Ch. 8- 93 a- 19.

(3) Evans: Op. Cit. p. 107.

(4) Edmond Goblot, Traité De Logique p. 112. =

كيف نصوغ التعريف؟ الوسيلة التي نصوغ بها التعريف، ثم تتناقله هي المحمولات الجنس والفصل منها، على أن يؤخذا بمعناهما المنطقي لا بمعناها الوجودي الذي نأخذ به النوع والجوهر فالجنس يختلف عن النوع إذ لم يكن يعد الجنس ـ كما يعد في المنطق الحديث ـ مجرد فئة أوسع شمولاً من الفئات التي نسميها أنواعاً، بل كان الجنس بغير وجود فعلي في عالم الأشياء، على حين أن النوع لا بد أن يكون له هذا الوجود، ولهذا فلا يجوز للجنس أن يكون موضوعاً لأي حكم نختم به تفكيرنا[1].

الكليات الخمسة

قبل الحديث عن التعريف يلزم أن نتناول بالدراسة العناصر التي يتألف منها وهي:

1 ـ الجنس	Genus	2 ـ النوع	Species
3 ـ الفصل	Differnce	4 ـ الخاصة	Property
5 ـ العرض	[2]accident		

1 ـ الجنس

هو المحمول على كثيرين مختلفين في النوع، فإذا سئلنا عن الإنسان ما هو؟ قلنا انه حيوان، وإذا قلنا أن حيوان جنس للانسان، وكذلك للثور نكون قد قلنا أن هذين حلان في جنس واحد بعينه[3].

أي أن الجنس هو ما يحمل على عدد من الأشياء تختلف إختلافاً نوعياً في جزء من طبيعتها[4].

= أنظر أيضاً: د. علي سامي النشار ـ المنطق الصوري، ص 191، 192.

(1) د. جون ديوي «المنطق» ـ نظرية البحث، ص 248.

(2) الكليات التي أشار إليها أرسطو في الفصل الخامس من الباب الأول فقرة 102 أ 1، 2 من كتاب الطوبيقا هي الحد definition والجنس genus والخاصة property والعرض accident ولكننا نراه في ثنايا كتاب الطوبيقا يتحدث عن الكليات الخمس كما ذكرها «فورفوريوس» فيما بعد أي نراه يتحدث أحياناً عن النوع وكذلك عن الفصل. والحد عنده كلي مؤلف من الجنس والفصل. وهذا الحد هو إشارة لذلك النوع من التعريف المسمى بالحد سواء كان تاماً أو ناقصاً. ومما سبق يتضح أن أرسطو هو أول من أشار لذلك النوع وليس فورفوريوس. «الباحث»

(3) Topica: B. I, Ch. 5, 102 a - 102 b 30- 3.

(4) Ibid., B.I. Ch. 5, 102 a 31- 2, of. Top. B. I. Ch. 28, 108 b 22- 3 and B. IV Ch. 1, 120 b 21- 9, B. IV. Ch. 6. 127 b 27- 31, and B. V. Ch. 3, 132 a 10- 13, B. VI. CH. 5, 142 b 23- 9.

وهذه الفكرة متممة لما ورد في الفصل التاسع من الباب الأول من كتاب الطوبيقا عن نظرية المقولات. وعندما نستعرض شيئاً ما أياً كانت مقولته فإن تسمية الموضوع ـ أو جنسه ـ تشير لطبيعته[1]. وإحدى نتائج المناقشة في هذا الفصل هي إستبعاد الإدعاء القائل بأن يكون أي عنصر في مقولة مختلفة عن مقولة الموضوع هو جنساً لهذا النوع[2].

ويرى جون ديوي أن الجنس هو المادة المنطقية التي منها نصوغ التعريف إذ الجنس من التعريف هو كالوجود بالقوة بالنسبة إلى الوجود بالفعل في مادة الوجود[3].

ويرى الدكتور علي سامي النشار أنه يمكن تعريف الجنس إما من ناحية الما صدق وإما من ناحية المفهوم. أما إذا عرفناه من ناحية الماصدق، فيكون الجنس صنفاً من الموجودات يحتوي موجودات أخرى تسمى أنواعاً ولا يوافق تريكو على التفسير الماصدقي للجنس ويقرر أن موضوع التعريف هو الماهية، والصنف ليس ماهية ولا جزءاً من الماهية، والتعريف يحتوي الفصل النوعي ولا يمكن فهمه إلا بالمفهوم، باعتباره محمولاً أو مجموعة من المحمولات. فإذا كان التعريف يتم بالجنس والفصل، وقبلنا في الوقت عينه جنساً كصنف، وفصلاً كصفة، فإننا سنصل إلى تعريف مفهومي وما صدقي في الآن عينه، ومعنى هذا أننا سنصل إلى تعريف غير متماثل.

أما من ناحية المفهوم، فإن الجنس يكون مجموعة من الصفات، أو كما يقول رابييه «الطابع الذي هو علامة على الصنف» فالصفة الماصدقية ليست إلا نتيجة يستند عليها التصنيف وهذه هي وجهة نظر أرسطو، الذي يعرف الجنس بأنه يحمل باشتراك على عدة أنواع، ويمكن حمله عليها في مقولة الجوهر[4].

2 ـ النوع:

من تعريف أرسطو للجنس يتضح أن للجنس عنده علاقة بالنوع، فالنوع هو لفظ كلي يقال (بمعنى يصدق على) أفراد مختلفة داخلة تحت حقيقة واحدة ويندرج تحت إسم كلي أعم منه مثل إنسان مع إنسان وفرس مع فرس وذلك أن جميع الأشياء التي هي تحت نوع واحد يقال فيها إنها شيء واحد بعينه في النوع، وكذلك جميع الأشياء التي تحت جنس واحد يقال فيها إنها شيء واحد بغينه في الجنس[5].

---

(1) Topica, B. I., Ch. 9, 103 b 35- 37.

(2) Evans: Aristotle's Concept of Dialectic p. 108.

(3) جون ديوي: المنطق ـ نظرية البحث، ص 249.

(4) Tricot: Traitè pp. 65- 66.

وأيضاً الدكتور علي سامي النشار ـ المنطق الصوري، ص 183 ـ 184.

(5) Topica; B. I. Ch. 7 103 a 11- 15.

وهو يرى إن كان النوع جوهراً فينبغي أن يكون الجنس كذلك أيضاً. وإن كان النوع كيفاً، فينبغي أن يكون الجنس مثله كيفاً، وكذلك يجري الأمر في سائر الأشياء الأخرى. وأيضاً ينبغي أن ننظر إن كان بالضرورة أو ممكناً أن يشارك الجنس الشيء الموضوع في الجنس. وحد الاشتراك هو أن يكون الشيء يقبل حد المشاركة، فمن البين أن الأنواع تشارك الأجناس والأجناس لا تشارك الأنواع وذلك أن النوع يقبل حد الجنس والجنس لا يقبل حد النوع[1].

ويرى فورفوريوس أن الجنس والنوع إسمان متضايفان، فالنوع، نوع بالإضافة إلى الجنس الذي فوقه والجنس جنس بالإضافة إلى النوع الذي تحته. فيمكن اعتبار بعض الأجناس أنواعاً بالإضافة إلى الأجناس التي هي أعلى منها، ويمكن اعتبار بعض الأنواع أجناساً بالإضافة إلى الأنواع التي هي دونها، لذلك انقسمت الأجناس والأنواع إلى مراتب، فأعلى مرتبة هي مرتبة الجنس العالي أو جنس الأجناس، وهي الجنس الذي ليس فوقه جنس وتحته أجناس هي أنواع له، إذ هي في مرتبة النوع السافل الذي فوقه أجناس وليس تحته سوى الأفراد. والأجناس والأنواع المتوسطة بين هاتين المرتبتين. ويسمى الجنس الذي ليس فوقه كلي وتحته كليات بالجنس العالي. أو البعيد أو جنس الأجناس كالجوهر بالمعنى الثانوي.

والجنس الذي فوقه كليات وليس تحته إلا أنواع مختلفة يسمى بالجنس السافل أو القريب. وما بين الجنس البعيد والقريب يسمى بالأجناس المتوسطة.

أما النوع الذي ليس فوقه إلا الجنس العالي كالجسم. إذ ليس فوقه إلا الجوهر (بالمعنى الثانوي كمرادف للوجود هنا) فيسمى النوع العالي. والذي ليس تحته إلا أفراد جزئية يسمى السافل، أو نوع الأنواع كإنسان وما بينهما يسمى بالأنواع المتوسطة كحيوان وجسم نام[2].

ويرى الدكتور علي سامي النشار أنه يمكن تعريف النوع كما عرفنا الجنس، إما من ناحية الماصدق، وإما من ناحية المفهوم. فإذا عرفناه من ناحية الماصدق فيكون النوع صنفاً من الموجودات يحتوي موجودات أخرى تسمى أفراد.

ولا يوافق تريكو أيضاً على هذا التفسير الماصدقي للنوع للأسباب التي ذكرها في حديثه عن الجنس ويفسره تفسيراً مفهومياً، فيقول إن النوع تصور متعلق بالجنس ومتصل به ليكون التعريف[3].

---

(1) Ibid., B. IV Ch. 1 121 a 6-9.

(2) فرفوريوس، إيساجوجي، نقل أبي عثمان الدمشقي. تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي الفصلين الأول والثاني.

(3) Edmond Goblot, Traité De Logique p. 122.

ويرى المدرسيون أن النوع صفة جوهرية لا تختلف عن الجنس. إلا أن النوع يحتوي مباشرة على أفراد والنوع هو نفس موضوع التعريف والعلم.

ويعرف رينو فيه النوع بأنه تركيب ما للنوع والجنس، فالجنس محمول القضية والنوع موضوعها[1].

3 ـ الفصل:

هو صفة أساسية يتميز بها نوع من نوع آخر. فمثلاً إذا قلنا إن كلمة حيوان إنما هي إسم جنس. وكلمة إنسان إنما هي إسم نوع. فإن كلمة ناطق أو مفكر هي الفصل في الإنسان. أي هذه الصفة فصلت الإنسان عن غيره من الأنواع الحيوانية الأخرى. والفصل هو الصفة التي تؤلف الماهية أي الصفة الأساسية لهذا النوع أو ذاك. فالتفكير في الإنسان ليس عارضاً فيه. وإنما صفة أساسية فيه. ويساعدنا إكتشاف فصول الأشياء في الحكم على المتشابه والمختلف وفي التعرف على ماهية أي شيء جزئي[2].

وليس يظن بالفصل أنه يشارك الجنس، وذلك إن كان ما يشارك الجنس فهو يعبر إما نوعاً وإما شخصاً. والفصل لأنواع ولا شخص فمن البيّن أن الفصل لا يشارك الجنس[3]. ويرى أرسطو أنه يجب تقديم الجنس أكثر من الفصل في الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بطبيعة الموضوع، ويرى أن الفصل يحدد دائماً الجنس والعكس ليس صحيحاً.

ويذكرنا هذا التعليق بما ورد في الفقرة 122 ب 16 ـ 17 في الفصل الثاني من الباب الرابع التي تقول: إن الفصل لا يشير إلى الطبيعة ولكنه يدل على شيء محدد، ويؤيد هذا الرأي ما ورد في الفقرة 144 أ ـ 18 ـ 19 في الفصل السادس من الباب السادس التي تقول: «إن الفصل يظهر وكأنه يشير إلى أشياء محددة».

ويرى أرسطو أنه من المستحيل أن يوجد شيء بدون الفصل الخاص به. ويهاجم في الفقرة رقم 132 ب 35، 133 أ في الفصل الرابع من الباب الخامس أولئك الذين يقدمون ما هو في الحقيقة فصل الشيء على أنه خاصته على أساس أن الفصل يشترك مع الماهية وهذا ما لا تفعله الخاصة.

---

(1) Renouvier, Traitè De Logique Generale et De Logique Formelle T. 1- p. 281.

وأيضاً الدكتور علي سامي النشار ـ المنطق الصوري، ص 184.

(2) Topica: B. I. Ch. 18- 108 a 38- 108 b- 1.

(3) Ibid., B. IV. Ch. 2- 122 b- 20- 24.

وفي حين أن هذه الفقرات تمدنا بالدليل على وجود علاقة بين تصور الفصل والتصورات المتعلقة بالوجود والماهية، فإنها لا تشير إلى وجود علاقة بين الفصل والطبيعة وتوجد فقرتان في الباب الخامس من كتاب الطوبيقا بينهما إرتباط وثيق تدلان على وجود علاقة بين الفصل والماهية وتنفيان وجود علاقة بين الفصل والطبيعة[1].

ومما سبق يتضح أن الفصل هو صفة أو مجموعة من الصفات الجوهرية التي تعين النوع في الجنس وأن له أهمية كبرى وذلك لأنه أكثر خصوصية بالشيء، فهو إذن مقدم الماهية أو بمعنى أدق هو أكثر الصفات الجوهرية تكويناً لوجود هذا الشيء أي هو تعيين للجنس يرتبط به فينتج الماهية[2].

4 ـ الخاصة:

هي ما لم يدل على ماهية الشيء، وكان موجوداً للموضوع وحده، ومثال ذلك: الكتابة للإنسان وتعلم النحو[3].

وتوصف الخاصة إما بذاتها ودائماً أو بالقياس إلى آخر، وفي بعض الأوقات. ومثال ذلك قولنا حيوان إنسي بالطبع خاصة للإنسان بذاتها، فأما الخاصة بالقياس إلى آخر مثل أن خاصة النفس بالقياس إلى البدن أن هذه آمرة وذاك خادم.

وقد توصف الخاصة بذاتها بالقياس إلى كل شيء وتفرق المخصوص من كل شيء مثال قولنا، إن الإنسان حي ناطق مائت قابل للعلم، فأما التي بالقياس إلى آخر فليس تفصل المخصوص من كل شيء بل من شيء معلوم.

والخاصة دائماً هي التي تصدق في كل زمان كقولنا: خاصة الحي أنه مركب من نفس وبدن، وأما الخاصة التي في بعض الأوقات فهي التي تصدق في وقت من الأوقات ولا تلزم ضرورة كالمشي في السوق خاصة الإنسان من الناس وإن لم تفرق الخاصة بذاتها المخصوص من جميع الأشياء لم تكن خاصة صحيحة[4].

ومما سبق يتضح أن الخاصة صفة مرتبطة بالجنس وتتعلق بنوع واحد ولكنها ليست ذاتية أو جوهرية، إنها هي ضرورية. ولا تدخل في التصور أو في التعريف. وهي تعين لا يتعلق إلا بالشيء وحده. ولا يتعلق بهذا الشيء في مجموع ما صدقه ـ ولكنها ليست ذاتية له بحيث أننا نقول إنها هي الشيء[5].

---

(1) Evans; Aristotle's Concept of Dialectic P. 109.

(2) Tricot: Traité p. 97.

وأيضاً: الدكتور علي سامي النشار ـ المنطق الصوري، ص 185.

(3) Topica: B. I., Ch. 5, 102 a 18- 24.

(4) Ibid., B. V. Ch. 1, 128 b 15- 25.

(5) د. علي سامي النشار ـ المنطق الصوري، ص 185.

فالخاصة ليست جزءاً من الجوهر، وإن تكن تنبثق منه بالضرورة ولهذا جاز لنا أن نحملها على موضوع على سبيل التصميم والضرورة. كما نحمل عليه الجوهر المعرّف سواء بسواء. فليس جزءاً من جوهر الإنسان أن يكون نحوياً لكن العلم بالنحو خاصة تنبثق بالضرورة من جوهر الإنسان من حيث هو عاقل[1].

5 ـ العرض:

هو صيغة غير أساسية يمكن أن تنطبق على كثير، كالجلوس مثلاً وليس يمنع مانع في بعض الأوقات أن يكون العرض خاصة، فمتى ألف إنسان الجلوس وحده، صار الجلوس له خاصة، وإذا لم يكن جالساً فليس هو وحده، فالجلوس له خاصة بالإضافة على ما ليس هو جالساً. فليس يمنع مانع أن يكون العرض في بعض الأوقات، وبالإضافة إلى شيء خاصة، فأما خاصة على الإطلاق فلا يكون[2].

فهناك من الأشياء ما لا يمكن حملها على موضوعاتها إلا بالعرض. وذلك حين تكون لا هي جزء من الجوهر ولا هي لازمة عنه. وكذلك لا تكون من طبيعة الجنس ولا من طبيعة الفصل. ومن هذا القبيل كل المتغيرات التي لا يكن تسويرها بحدود ثابتة فعندئذٍ لا تكون تلك المحمولات موصولة بموضوعاتها إلا بعلاقات عارضة.

لكن الموضوع هنا لا يرتبط برابطة ضرورية بمحموله. فكل ما في الأمر إنه قد حدث لهما أن يقعا على هذا النحو. ولسنا نعني بذلك أن ليس هنالك سبب لحدوثهما على هذا النحو دون غيره، بل نعني أن السبب نفسه في هذه الحالة هو تَغيّر آخر، تربطه علاقة عارضة بما هو دائم وعام وضروري. فليس ثمة من علة عقلية تفسر حدوث الأعراض على النحو الذي تحدث عليه بالمعنى المقصود من مثل هذه العلة في البناء الأرسطي[3].

وقد عرض فرفوريوس في كتابه الشهير «إيساجوجي» لبحث أرسطو في مدى علاقة المحمول بالموضوع في القضايا الحملية المختلفة «هل المحمول صفة ضرورية للتعرف بحقيقة الموضوع أم هو صفة عرضية له»[4].

والواقع أنه لا يكفي أن نقول بأن المحمول هو واحد من المقولات العشر بل يجب أن نحيط علماً بجنس المحمول، فهل المحمول هو عين الموضوع أم أنه خاصة من خصائصه؟ وهل المحمول يشير إلى خاصة متعلقة بالموضوع بالضرورة أو بالعرض؟ وهذه

(1) د. جون ديوي: المنطق نظرية البحث، ص 249.

(2) Topica; B. I. Ch. 5, 102 b 4- 26.

(3) د. جون ديوي: المرجع السابق، ص 249.

(4) د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ص 261.

المناقشات أدت بالضرورة إلى التمييز بين خمسة أنواع من المحمولات هي: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض. وترجع الثلاث الأولى منها وهي الجنس والنوع والفصل إلى ممارسة فن القسمة الثنائية عند أفلاطون[1].

ولقد درس أرسطو أنواع المحمولات، وبيّن لنا كيف يندرج محمول معين تحت واحد من هذه المحمولات الخمس والتي كان فورفوريوس أول من أسماها «بالكليات الخمس» فيما بعد[2].

والمعروف أن أرسطو لم يدرج «النوع» صراحة ضمن هذه الكليات وكان يعبر عن النوع بالتعريف القائم على الجنس والفصل (Definition)[3].

ولما كان التعريف هو إضافة محمول إلى موضوع فيلزم النظر في هذه الإضافة وتعيين أنواعها، والكلام في كل نوع، فالمحمول إما أن يكون مساوياً للموضوع في الماصدق[4]. أو لا يكون، فإن كان مساوياً (أي ينعكس) فإما أن يكون ماهية الموضوع وهو إذن حده أو تعريفه بالجنس والفصل، أو لا يكونها، وهو إذن خاصته، وإن لم يكن مساوياً، فهو إما أن يكون جزءاً من الحد، وهو إذن جنس الموضوع أو فعله النوعي، أو لا يكون جزءاً من الحد، وهو إذن عرض، فكل موضوع يوصف من هذه الوجهات تحصل لنا به معرفة. وكل مقدمة وكل مسألة ترجع إلى واحدة من هذه الوجهات لأن المحمول لا يخلو أن يكون إما جنساً أو خاصة أو فصلاً أو عرضاً، فهذه الوجهات هي المواضيع التي تستمد منها القضايا الجدلية على هذا الترتيب في القياس والاستقراء[5].

---

(1) الغاية من القسمة الأفلاطونية، تعيين ماهية الموضوع وذلك بتحديد الطبقة العليا التي يكون الموضوع أحد أفرادها مثل حيوان بالنسبة للإنسان، ثم تقسيم هذه الطبقة إلى عدة أقسام، مثل ناطق وبالنسبة لغير الناطق وهذه الطبقة العليا أي (حيوان) هي جنس عند أرسطو. وأما الذي يسمح بالتمييز في هذه الطبقة بين أقسام مختلفة فهو «الفصل» وتكون الفصول على هذا النحو فروعاً للجنس، وإضافة الفصل إلى الجنس ينتج عنها «النوع» والجنس جزء «الماهية» وكذلك الفصل واجتماعهما معاً يشير إلى الماهية تلك التي تكون في صيغة «التعريف».
الدكتور محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي جـ 2، ص 44.

(2) رأى أرسطو أنه على الرغم من أن الإدراك الكلي هو الحقيقة، إلا أنه ليس له وجود. مستقل في عالم خاص به، بل أن وجوده محصور في هذا العالم الذي نعيش فيه، وليست الإدراكات الكلية إلا صور الأشياء الجزئية.

(3) Aristotle, Topica B. I. Ch. 5, 102 a.

(4) ما صدق الحد هو الإشارة إلى الأفراد الجزئية التي تنطبق عليها صفة ما أو عدة صفات، وهذه الصفات هي التي تميز ما يشير إليه شيء ما من الأشياء عن غيره، وإذا كانت الصفات أساسية في ذلك الشيء. ألف ما يسمى بالتعريف.
الدكتور محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، ص 15، 16.

(5) الاستاذ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 130.

أنواع التعريف

إن عملية التعريف مرتبطة بعملية أخرى هي التصنيف، فنحن حين نعرف نصنف وحين نصنف نعرف. إذن نحن أمام عمليتين متكاملتين تكمل إحداهما الأخرى. فتصور ما من وجهة نظر المفهوم، مثل هو «ماهية» أو «صورة» وتمييز الماهية هو تعريفها، ومن وجهة نظر الماصدق هو جنس أو «مجموعة» وتمييز الأجناس هو تصنيفها.

فينبغي أن نلاحظ أن التفسير المفهومي يسبق التفسير الماصدقي أي أن التعريف يسبق التصنيف وقد تتعدد تعريفات تصور بذاته، وذلك طبقاً لبحثنا للشيء من زوايا مختلفة.

وقد تحدث أرسطو عن نوعين من التعريف هما:

1 ـ تعريف بالجنس والفصل الموجب.

2 ـ تعريف بالجنس والفصل السالب.

أولاً: التعريف بالجنس والفصل الموجب

هذا النوع من التعريف هو أهم أنواع التعريف جميعها وأكثرها استعمالاً لا سيما في العلوم الرياضية والطبيعية. أعني العلوم المضبوطة وهذا النوع من التعريف هو الغاية القصوى من كل علم. إذ أن مهمة كل عالم هو البحث في الأشياء التي تقع في دائرته بقصد معرفة صفاتها الذاتية وصفاتها العرضية اللازمة، فإذا عرف العلماء الصفات الذاتية للأشياء التي يبحثونها أمكنهم وضع تعريفات لها. لذلك يقول المناطقة «التعريف هو غاية العلم»[1].

ويرى أرسطو أن التعريف الصحيح هو القول الدال على ماهية الشيء، وقد يكون أيضاً بعبارة مقابلة لإسم أو بعبارة مقابلة لعبارة[2].

ويقول «يجب على من يُعرِّف أن يجعل الشيء في جنسه ويضيف إليه الفصول، وذلك أنه أولى بالدلالة على جوهر المعرَّف من كل ما في الحد، وينبغي أن يكون حد الإنسان يصدق على كل إنسان[3].

ويذهب أرسطو في الفصل الأول من الباب السادس من كتاب الطوبيقا إلى نفس هذا الرأي فيقول: «انه يجب على الشخص الذي يُعرِّف أن يضع الشيء في جنس ويضيف إليه الفصول لأنه فيما يتعلق بالأشياء التي نقوم بتعريفها أن يشير الجنس إلى وجود الشيء المعرَّف[4].

إذ أنه من الضروري عند أرسطو أن التعريف يجب أن يعبر عن ماهية الموضوع.

---

(1) د. البير نصري نادر ـ المنطق الصوري، ص 18.

(2) Topica; B. I Ch. 4, 101 b 35- 102 a 4.

(3) Ibid., B. V. Ch. 8, 139 a 25- 31.

(4) Ibid., B. VI. Ch. 1, 139 a- 28- 31.

وتكمن المهارة هنا في اختيار الجنس الملائم للموضوع المعرّف وكلما تم هذا يجب التأكد من أن الجنس وضع في المكان المناسب في التعريف[1].

وقد أيد أرسطو ذلك أيضاً بقول أورده في الفصل الرابع من الباب السادس من كتاب الطوبيقا يتفق تماماً مع ما ذكره آنفاً مؤداه «أنه يجب على الذي يقدم تعريفاً سليماً أن يكون تعريفه مشتملاً على الجنس والفصول». وهذه الفصول هي من بين الأشياء التي ليس لها تحديد أكثر من قبولها عقلاً وهي سابقة على الأنواع[2].

وهذا الرأي يؤيد الافتراض القائل بأن التعريفات التي تستخدم تصورات أكثر معقولية وأولية بالنسبة لنا يمكنها أن تعبر فقط عن ماهية الموضوع في حالة ما إذا كانت التصورات التي نستخدمها مطلقة من حيث القبول للعقل والأولية وهناك ميل إلى تفسير هذا الرأي والتأكيد ببساطة على أن التعريف الصحيح يجب أن يستخدم هذه التصورات ـ أي الجنس والفصل المناسبين ـ والتي هي أولية وأكثر معقولية. ولكن هذا التفسير يوضح رأي أرسطو الذي يقول إنه:

1 ـ يجب على الذي يقدم تعريفاً صحيحاً أن يضمنه الجنس والفصل.

2 ـ ويجب أن يكون الجنس والفصل أوليين وعقليين.

وتحتاج النقطة الثانية إلى برهنة، وتوجد هذه البرهنة في الفقرة 141 ب 28 ـ 34 ويستتبع إثبات النقطة الثانية، أن التعريف الصحيح يجب أن يقوم على الجنس والفصل ولكن تبقى النقطة الأولى في النص كفرض قابل للمناقشة، وأنه من الخطأ أن نقول أن لها نفس معنى النتيجة. ويكمن السر في قوة النقطة الأولى في استخدام كلمة «صحيح» فهذه الكلمة تشير إلى أننا نواجه هنا اعتبارات خاصة تتعلق بتقديم التعريف أكثر ممّا تتعلق بموضوعه[3].

ويشتمل كل من البابين الخامس والسادس من كتاب الطوبيقا على موضوعات تتعلق بتقديم تعريف صحيح[4].

ويتضح لنا من الفقرة الواردة 129 ب 24 ـ 9 في الفصل الثاني من الباب الخامس ومن الفقرة 132 أ 22 ـ 6 الواردة في الفصل الرابع من الباب الخامس، أن هذه الموضوعات

---

(1) وتوجد مهارات مشابهة في الفقرة 139 أ ـ 27.
وأيضاً في الفقرة 142 ب ـ 22 في الفصل الخامس من الباب السادس من كتاب الطوبيقا.

(2) Ibid., B. VI. Ch. 4. 141 b 25- 28.

(3) Evans, Aristotle's Concept of Dialectic p. 110.

(4) أنظر الفصل الثاني والثالث من الباب الأول، والفصلين الثاني والثالث من الباب السادس، ففيهما توضيح لذلك.

ليست بقادرة إيجابياً على إقامة تعريف أو إعطاء خاصة تصدق على الموضوع وباستطاعتها فقط أن تقيم ما يمكن أن يصمد أمام إختبار واحد من الإختبارات التي يمكن أن تثبت عكس هذا الإدعاء[1].

والحقيقة إذن أن ما يقوله أرسطو في الفقرة 141 ب ـ 25 ـ 7 الواردة في الفصل الرابع من الباب السادس من كتاب الطوبيقا هي أن التعريف المؤلف من جنس وفصل هو تعريف صحيح الصورة ولكن الاعتبارات التي تتعلق بالصورة الصحيحة للتعريف ليست هي نفس الاعتبارات المتعلقة بالبحث عما إذا كان التعريف قد عبر عن ماهية الموضوع[2].

ولا يمكن هذا النص أي شخص من الجزم بوجود مقدمة أساسية تتعلق برأي أرسطو عن التعريف مؤداها «أن التعريف يجب أن يكون مؤلفاً من الجنس والفصل ولكن يشير النص إلى أن أرسطو يشعر بضرورة البرهنة على هذه النقطة[3] ومما لا يمكن إنكاره أن نوع التعريف القائم على الجنس والفصل يلعب دوراً غاية في الأهمية في كل من البابين السادس والسابع من كتاب الطوبيقا ويستعمله أرسطو في الفصل الرابع من الباب السادس ليبين الاستخدام المُفَصَّل لغرضه القائل بوجوب أن تكون عناصر التعريف أولية وأكثر قبولاً للعقل على الإطلاق من الموضوع المعرّف.

فقد خصص أرسطو الفصل الخامس من الباب السادس للبحث في الجنس والفصل السادس من الباب السادس للبحث في الفصل. أما الفصلان الثالث والخامس من الباب السابع فيبحث فيها هذا النوع من التعريف القائم على الجنس والفصل والذي يلعب دوراً حاسماً في الرأي القائل بأنه من الممكن أن نقيم تعريفاً[4].

ونحن عادة نستخدم الفصول الخاصة بكل شيء لنحدد التعريف الخاص بوجود كل

---

(1) يقول أرسطو في الفقرة 132 أ 24 ـ 6 من الفصل الرابع من الباب الخامس من كتاب الطوبيقا إنه «يجب أن تكون الخاصة صحيحة من هذه الوجهة وعلى الرغم من أن الموضوعات التي تثبت بطريقة غير محددة أن الخاصة أو التعريف بالجنس والفصل الموجب يصلحان أيضاً لإقامة التعريف الصحيح لأنهما مميزان عن الموضوعات التي نعتبرها صحيحة، ويجب عدم إعتبار كلام أرسطو هذا إشارة إلى التعريف بالرسم. إذ أن من قال بهذا النوع هو جالينوس وليس أرسطو.

أنظر أيضاً: Evans: Aristotlé Concept of Dialectic P. 110- N 25.

(2) أنظر أيضاً التمييز الوارد في الفصل الرابع من الباب السادس من كتاب الطوبيقا الفقرة 141 أ 23 ـ 5.

(3) Evans: Op. Cit. p. 110.

(4) أنظر الباب السادس من كتاب الطوبيقا: الفقرة 146 أ 33 ـ 5 من الفصل السابع، الفقرة 146 ب 20 ـ 35 من الفصل الثامن.

الفقرة 149 أ 14 ـ 28 من الفصل الحادي عشر.

الفقرة 149 أ 29 ـ 37 من الفصل الثالث عشر.

شيء[1]. ويقول أرسطو في الفقرة 642 ب ـ 5 ـ 6 الواردة في الفصل الثاني من الباب الأول من كتاب أجزاء الحيوان «يصل بعض الناس إلى ما هو مميز عن طريق تقسيم الجنس إلى نوعين. ويرى أن الذين يقومون بالتعريف ويتحدثون بهذه الطريقة المتعارف عليها، لا يمكنهم أن يفسروا الصعوبة ويحلوها[2].

ومما سبق يتضح أن التعريف عند أرسطو يجب أن يكون تعبيراً مؤلفاً من أكثر من كلمة وأن يشير إلى الماهية. وأن يحمل الجنس على الموضوع كجزء من طبيعته ويشير الفصل إلى الماهية.

ويقول أرسطو بوجود تعريف واحد لكل موضوع. وأن عناصر التعريف يجب أن تكون أولية وأكثر معقولية عن المعرّف، بما أن الهدف من التعريف هو زيادة الفهم[3] ومن ثم يستنتج أرسطو أن الجنس والفصل هما أوليان وأكثر معقولية على الإطلاق عن الموضوع المعرف. . [4].

ومما سبق يتضح أن التعريف بالجنس والفصل هو تعريف للأنواع، حيث نرى أرسطو يقول إنه «يجب على الذي يحد على الصواب أن يحد بالجنس والفصول وهذه هي الأشياء التي هي أعرف وأقدم من النوع وأعرف منه أيضاً. وذلك أن الموضوع إذا عرف فواجب ضرورة أن يعرف بالجنس والفصل لأن من عَرِفَ الإنسان فقد عرف الحي المشاء[5].

يتطلب التعريف بالحد ملاحظة دقيقة ومقارنة بين أفراد المعرف وتحليلاً لصفاتها المختلفة كمعرفة ما هو ذاتي منها، فيؤخذ في الحد وما هو غير ذاتي فيترك إذ أن التمييز بين الصفات الذاتية في الأشياء من أصعب المشاكل التي يواجهها العالم. وكثيراً ما تتغير وجهات نظر العلماء فيترتب على ذلك التمييز إعتبار بعض الصفات الذاتية عرضية أو بعض الصفات العرضية ذاتية. وربما ترتب على ذلك إخراج نوع من الأنواع الطبيعية برمته من جنس من الأجناس. أو إدخاله فيه. كما فعل العلماء بالنسبة للاسفنج الذي يعدونه الآن من فصائل الحيوان بعد ما كانوا يعدونه من فصائل النبات.

وإذا كان التعريف بالحد صعباً في العلوم الطبيعية فهو سهل في العلوم الرياضية وما يتصل بها كعلم الميكانيكا[6].

والحد عند أرسطو هو طريقة يتوصل بها إلى العلم، فهو يشترك مع القياس

---

(1) أنظر التعليق على الفصول الواردة في الفصل الثامن عشر من الباب الأول من كتاب الطوبيقا الفقرة 108 ـ ب 4 ـ 6.

(2) Metaphysica: B. VIII. Ch. 6, 1045 a 20- 7.

(3) Topica; B. VI. Ch. 4, 141 a 27- 30.

(4) Ibid., B. VI. Ch. 4, 141 b 27- 34.

(5) Ibid., B. VI. Ch. 4, 141 b 25- 30.

(6) د. البير نصري نادر: المنطق الصوري، ص 18، 19.

والاستقراء في أنهم جميعاً توصل إلى بيان ماهية الأشياء. إلا أن الحد يختلف عن القياس بأنواعه، في أن الحد يشمل أيضاً الأشياء التي لا يمكن البرهنة عليها مثل المبادئ (الأوليات والمصادرات). كما أنه من ناحية أخرى إيجابي دائماً ويبحث غالباً في الصفات الدالة على الماهية، لا في الصفات أياً كانت. أما القياس الجدلي فيتم دائماً عن طريق البدء من الأشياء المعروفة والمسلم بها من السابقين ثم تخصيصها شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى حد مانع من أن يشترك شيء آخر فيه غير الشيء المعرّف. كما أنه يجب من ناحية أخرى أن نشير إلى كل الصفات التي تدخل ضمن الشيء المعرّف. أي يجب أن يكون الحد شاملاً وهذا كله لا يتم إلا عن طريق التقسيم أو القسمة التي قال بها أفلاطون من قبل. فكأن أرسطو الذي أنحى باللائمة على منهج القسمة عند أفلاطون قد إضطر في النهاية إلى العودة إلى هذا المنهج من أجل اكتشاف التصورات التي تطلق في حد شيء ما. ويجب أن نبدأ ـ القسمة بما هو أولي في التصور، أي يجب تبعاً لهذا، تقسيم التصورات بعضها بالنسبة لبعض من حيث الأولية في التصور، وهذا يؤدي أيضاً إلى البحث في ترتيب التصورات بعضها بالنسبة لبعض. إلا أن هذه التصورات أو المعاني الكلية لا يمكن في نظر أرسطو أن ترد إلى معنى كلي عام يشملها جميعاً، كما هو الحال عند أفلاطون. وإنما المعاني الكلية عند أرسطو، مهما كان من عمومها، فلا بد أن ـ تختلف فيما بين بعضها وبعض تبعاً لاختلاف موضوع العلم: والبحث فيها يخرج في الواقع عن نطاق المنطق أو على الأقل إنتقال من المنطق إلى ما بعد الطبيعة إذ أن البحث هنا في المعاني الكلية بوصفها أعلى المعاني الكلية، أي أنها ستكون علل الأشياء ومبادئها. وهذا يدخلها في مجال البحث الذي يقدمه كتاب الميتافيزيقا إذ أن هذا الكتاب هو بحث في علل الوجود ومبادئه. ولكن نظراً إلى أن هذه العلل والمبادئ ليست عامة تمام العموم وليست من ناحية أخرى وجودية لدرجة كافية، فإن من الممكن أن تضاف إلى المنطق[1].

ثانياً: التعريف بالجنس والفصل السالب

ويرى أرسطو أن السلب قد يستخدم في بعض الأحيان في حد شيء ما لأنه لا فرق أصلاً بين أن يقسم الجنس بسلب أو إيجاب. مثل أن يكون قد حد طول له عرض وذلك أن الذي لا عرض له يوازي في القسمة ما له عرض[2]. وذلك أن قولنا «بلا عرض» و«له عرض» هو بمثابة فصلين لجنس هو الطول ومن ثم فإذا أضيف أحد الفصلين إلى الجنس كان لنا تعريف[3].

1) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص 82، 83.

2) Topica, B. VI. Ch. 6- 143 b- 144 a 30- 5.

3) Ibid., B. VI. Ch. 6, 143 b, 19.

ويتفق معظم الباحثين في المنطق على أن التعريف بالسلب ليس تعريفاً صحيحا بل هو عيب من العيوب التي يجب أن يخلو منها التعريف ومع هذا فنجد عندهم كما عند أرسطو تبرير لاستخدام التعريف بالسلب حين يقولون إننا نضطر إلى استخدام التعريف بالسلب ويكون صحيحاً إذ كان يدل بوضوح على الشيء وإذا كان أحد طرفي التعريف أوضح من الآخر فيكون التعريف بالسلب معاباً إذا كان مساوياً في الجهالة وعدم الوضوح للشيء المعرف[1].

ومما سبق يتضح أن التعريف بالسلب هو كالتعريف بالإيجاب مؤلف من جنس وفصل.

الشروط الواجب توافرها في التعريف:

سنحاول هنا حصر الشروط الواجب توفرها في التعريف الصحيح كما وضعها المناطقة لنرى هل إستوفى التعريف الذي قدمه لنا أرسطو لهذه الشروط أم لا؟

1 ـ أن يدل التعريف على الماهية لا على العرض إذ ينبغي أن يستبعد التعريف كل الاعراض ويقول أرسطو «إن ماهية شيء ليست كل ما يتكون منه الشيء ولكن هي فقط التي لا يمكن أن يوجد بدون وجودها، وهي ثابتة وغير متغيرة وتبقى خلال التغيرات العرضية. «والنتيجة التي ينبغي أن نستخلصها من هذه القاعدة هي أن التعريف يُسقط العرض والخاصة، ومعنى إستبعاد العرض هو أن الجزئي ليس موضوع التعريف، بل أن موضوعه هو العام ويستبعد الفرد لأن موضوعه النوع. ويلاحظ أن الأفراد يندرجون في ماهية واحدة تنطبق عليهم جميعاً إنطباقاً كاملاً، ولكنهم يختلفون الواحد عن الآخر بأعراض واستبعاد العرض ينبغي أن يكون تاماً لأن ما يميزه هو أن له صفة عرضية خالية من التأثير وغير متماسكة ومستقلة عن الموضوع الذي نُعَرِّفه، ونادراً ما تحدث له أما الماهية فهي مقومه الدائم. وتختلف عن كل ما ذكرنا للعرض من صفات[2]. وقد قال أرسطو إن التعريف هو القول الدال على ماهية الشيء. وماهية الشيء تتركب من الجنس والفصل النوعي، ولهذا فإن التعريف الذي نقدمه يتآلف من الجنس والفصل النوعي. وذلك ضروري لكي نحدد ماهية الشيء ولكي يتميز عن غيره، فالجنس يحدد ماهيته، والفصل النوعي يميزه من بقية الأنواع الداخلة تحت جنسه.

وعدد الأجناس التي يمكن أن تدخل في تعريف الشيء لا حصر لها. فقد نحتاج إلى

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي ـ المنطق الصوري والرياضي ص 77.

(2) د. علي سامي النشار ـ المنطق الصوري ص 192.

ثلاثة أجناس أو أكثر من أجل تعريف شيء من الأشياء. ولكن الذي يحدث عادة هو أن نستعين بجنس واحد يكون من شأنه أن يعين على تحديد الماهية وتمييزها بأقرب الطرق، ولهذا فإن هذا الجنس هو الجنس القريب، كما نستعين أيضاً في تمييز نوع الشيء بأقرب الصفات المميزة ومن هنا نستخدم الفصل النوعي القريب[1]. وهذا كله ينطبق على نوعي التعريف اللذين قدمهما لنا أرسطو، إذ أن هذين النوعين يدلان على تعريف النوع بماهيته.

2 ـ يجب أن يكون التعريف جامعاً مانعاً. . . إذ يجب أن ينطبق التعريف على كل أفراد المعرَّف ولا ينطبق على غيرها. فإذا لم تدخل فيه جميع أفراد المعرَّف قيل أنه غير جامع وإذا لم يمنع من دخول أفراد غير أفراده قيل أنه غير مانع[2] وبما أن التعريف الذي قدمه لنا أرسطو يقوم على الجنس والفصل، فالجنس هو أداة الجمع بالنسبة لما يقال عليه التعريف والفصل هو الذي يفصل من يقال عليه التعريف عن غيره وبذا يكون التعريف القائم على الجنس والفصل جامعاً مانعاً.

3 ـ يجب أن يخلو التعريف من بعض العيوب مثل:

أ ـ أن يكون التعريف مجازي التركيب، مثل تعريفنا للأسد بأنه ملك الوحوش وهذه التعريفات ليست جامعة مانعة. ويقول أرسطو إن كل ما يقال على جهة الاستعارة فإنه غامض غير بيّن فلا يمكن أن يقول من قال الشيء على جهة الاستعارة على أنه قاله على الحقيقة[3].

ب ـ العبارات الغامضة، وذلك أنه ينبغي للذي يحد شيئاً أن يستعمل «ما أمكن عبارة واضحة»[4].

جـ ـ التجاوز بالقول ما يجب أن يقال في الحد. . . تجاوز بالقول ما يجب أن يقال في حد شيء ما لأن التجاوز زيادة غير مطلوبة[5].

د ـ استخدام أسماء غير متعارف عليها. . إذ يرى أرسطو أن ما لم تجر به العادة فهو غير بيّن، ويقول أن أفلاطون قد استخدم أسماء غير متعارف عليها عند تسميته العين «المظللة بالحاجب» وتسميته النخاع «بالمتولد في العظام»[6].

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي ـ المرجع السابق ص 76.

(2) د. ألبير نصري نادر ـ المنطق الصوري ص 19.

(3) Topica: B. VI. Ch. 2, 139 b 32- 36.

(4) Ibid., B. VI. Ch. 2, 139 b 10- 11.

(5) Ibid., B. VI. Ch. 2, 139 b 11- 16.

(6) Ibid., B. VI. Ch. 2, 140 a 3- 6.

هـ ـ إحتواء التعريف على عناصر مترادفة إذ يقول أرسطو «إنه يجب ألا يحتوي التعريف على عناصر مترادفة مع المعرَّف»[1].

وقد ضمن أرسطو في الفقرة 140 ب 27 ـ 141 أ 14 في الفصل الثالث من الباب السادس من كتاب الطوبيقا، الطرق التي يمكن بها مهاجمة التعريف على أساس أنه يحتوي على تكرار.

تعقيب

1 ـ يعبر التعريف عند أرسطو عن نوع من أنواع القضايا الأربع التي درسها في كتاب الطوبيقا، كل منها يعبر عن علاقة واحدة من ضمن أربع علاقات محتملة بين الأشياء التي يعبر عنها كل من موضوع ومحمول هذه القضية.

وبينما تحتل معالجة هذه الأنواع الأربعة من القضايا ربع كتاب الطوبيقا، تحتل دراسة القضية الخاصة بالتعبير عن التعريف مساحة أكبر من المساحة التي تحتلها دراسة الأنواع الثلاث الأخرى[2].

2 ـ وقد استخدم أرسطو في كتاب الميتافيزيقا أفكار المادة والصورة، القوة والفعل، لتدعيم إعتقاده الراسخ بأن عناصر التعريف ـ يجب أن تتفق معاً بحيث لا تخل بوحدة الموضوع المعرَّف[3]. وقد قال أرسطو في الفصل الثاني عشر من الباب السابع والفصل السادس من الباب الثامن من نفس الكتاب أن عناصر التعريف مرتبطة كارتباط المادة بالصورة والقوة بالفعل[4].

3 ـ والتعريف عند أرسطو هو بمثابة قولك أن شيئاً ما له الوصف الفلاني ومعنى هذا أنه يندرج في النوع الفلاني، فقد كان الوصف الصحيح في البناء العلمي عند أرسطو كما رأينا، هو كذلك بالضرورة التعريف النهائي الصحيح للشيء الموصوف، ومن هذا يتضح أن المنطق الأرسطي كان صورة أمينة لعلم عصره. فكان يعني بتحديد الأنواع وتعريفها وربطها في قضايا. وعلى العموم فقد كان أرسطو ينتقل من حقائق علم الوجود إلى الطريقة الصحيحة للتعبير عنها في اللغة.

4 ـ رأى أرسطو أن الأجناس ثابتة ومتمايزة وأن لها دائماً صفات ثابتة وعمل العالم عنده،

---

(1) Ibid., B. VII. Ch. 13, 150 b 19- 21.

(2) A- Topica; B. I. Ch. 4, 101 b 17- 36.

B- Evans: Aristotle's Concept of Dialectic p. 104.

(3) Metaphysica· B, VIII. Ch. 2, and B. VIII. Ch. 6.

(4) Evans; Op. Cit., p. 123.

هو أن يكشف عن الصفات الثابتة دائماً. وهذه فكرة لا يوافق عليها العلم الحديث، إذ أن النظريات العلمية الحديثة تستند على فكرة التطور حيث أن الأنواع ليست ثابتة مغلقة على ذاتها وليست محددة العدد، وإنما قد يتطور فرد فينتقل من نوع إلى فرد في نوع آخر، والأنواع لا متناهية في عددها.

5 ـ إن وظيفة التعريفات الأساسية عند أرسطو هي أن تزودنا بموضوعات موحدة للمناقشة، وهذا يبرر لأرسطو استخدام أجزاء من المنطق يعتمد على الوفاء بهذا المطلب لإظهار أن أنواعاً محددة من التعريفات لا تتناسب مع وظيفتها الأساسية(1).

والتعريف عند أرسطو هو للأنواع وليس للأفراد، حيث يرى أن الأفراد لا يمكن تعريفهم(2).

6 ـ كان أرسطو مدركاً في دراسته للألفاظ المحمولة أنه لكي تتضح الأفكار لا بد أن تتضح المعاني، ولكي تتضح المعاني لا بد وأن تعرف معنى كل لفظ معرفة دقيقة. وتعريف لفظ ما: هو بيان معناه بياناً دقيقاً. ومن ثم بحث في الشيء بعينه وعلى كم وجه يقال. وفي الألفاظ المشتركة وفي الإختلافات والتشابه. وفيما يلي ما قاله عن هذه الألفاظ المحمولة:

أ ـ على كم يقال الشيء بعينه: يقال الشيء بعينه على ثلاث أنحاء. فيقال على الشيء الواحد ذي المسميات المختلفة المترادفة مثل الثوب والرداء. كما يقال على الأشياء المندرجة تحت نوع واحد مثل إنسان مع إنسان وذلك أن جميع الأشياء التي هي تحت نوع واحد يقال فيها إنها شيء واحد بعينه في النوع ويقال أيضاً على الأشياء المندرجة تحت جنس واحد مثل الإنسان والفرس إنها واحدة في الجنس.

وخلاصة القول يكون الشيء بعينه إما في العدد، وإما في النوع وإما في الجنس(3).

ب ـ الألفاظ المشتركة: يقال على الشيء أنه مشترك إذا كان يقال على أنحاء كثيرة. فمثلاً قد يقال صوت أبيض (وقد كان عادة اليونانيين أن يسموا الصوت الصافي أبيض) وصوت أسود وكذلك لون أبيض ولون أسود وليس بين هذين الاستخدامين اختلاف في الأسماء ولكنهما مختلفان في النوع. كما يقال «الذي لا يبصر» على أنحاء كثيرة، فقد يقال على الذي ليس له بصر ويقال أيضاً على الذي لا يستعمل البصر(4).

(1) Ibid., p. 121.

(2) Metaphysica; B. VII. Ch. 15, 1040 a 8- 1040 b 4.

(3) Topica, B. I. Ch. 1, 103 a 6- 15.

(4) Ibid., B. I. Ch. 15, 106 a 1- 106 b, 20.

جـ ـ الاختلافات: يقال على لفظ أنه مختلف إذا كان مشتركاً مع لفظ آخر في الجنس ويختلف عنه في الفصل فيقال إن الفهم والشجاعة والعدل كلها فضائل ولكن تختلف بعضها عن بعض في الفصول[1].

د ـ المشابهة: في التشابه يبحث في الأشياء التي توجد في أجناس مختلفة إن كان حال هذا الشيء عند غيره كحال آخر عند آخر، مثال ذلك أن حال العلم عند المعلوم كحال الحس عند المحسوس وإن كان حال شيء عند غيره كحال شيء آخر في آخر. مثال ذلك إن حال البصر في العين كحال العقل في النفس وحال الهدوء في البحر كالركود في الهواء وذلك أن كليهما ساكن[2].

7 ـ توصل أرسطو من دراسته للألفاظ المحمولة إلى معرفة الكليات الخمس مجتمعة وأدرك أن لها علاقة بالمقولات وقدم تعريفات لهذه الكليات واستخدم في تعريفه لها بعض المقولات مثل الجوهر والكم والكيف. وهذه المقولات هي بمثابة لا معرفات. وقد توصل من دراسته إلى هذه الكليات إلى أن التعريف الصحيح الذي يشير إلى الماهية لا يكون إلا باستخدام الجنس والفصل وسمي هذا النوع من التعريف بالحد.

8 ـ ومما سبق يتضح أن التعريف بالحد هو عنصر أرسطي، أما التعريف بالرسم فهو عنصر جاليني[3] وقد ميز المناطقة بين هذين النوعين من التعريف فبينما الأول يصل إلى الماهية كاملة، لا يصل الثاني إليها، وبينما الأول يستخدم الجنس القريب والفصل النوعي لإكتناه الماهية، يستخدم الثاني الجنس القريب والخاصة[4] ولكن التمييز الحقيقي بين أنواع التعريف هو في عملها المنطقي. فعمل الأول هو تعريف الموضوع وهو التعريف الحقيقي أما عمل الثاني فهو تعيين الموضوع، ويلاحظ أننا غالباً ما نكون في حاجة إلى تعيين الشيء والاعتراف بوجود أشياء جزئية. وذلك لحاجة عملية وأن نحدد وأن نعرّف التصورات العامة لحاجات نظرية فلسفية. ويبدو أن نوعي التعريف متكاملان[5].

9 ـ نعلم أن أرسطو كان أول من وضع أسس النسق الاستنباطي ونجد هذا في كتاب التحليلات الثانية الذي افتتحه بقوله «إن كل برهان يبدأ بثلاثة عناصر: تعريفات

---

(1) Ibid., B. I. Ch. 16, 108 a 1- 5.

(2) Ibid., B. I. Ch. 17, 108 a 10- 15.

(3) Evans: Aristotle's Concept of Dialectic P. 110- N 25.

وأيضاً الدكتور علي سامي النشار ـ المنطق الصوري ص 119.

(4) د. علي سامي النشار ـ الرجع السابق ص 196.

(5) المرجع السابق ص 197، 198.

ومبادئ وفروض. يبدأ بها كل برهان، لكنها ذاتها لا تقبل البرهان. حين يتحدث أرسطو عن البرهان يهتم بوجه خاص بالبرهان الهندسي ويعطي أمثلته التوضيحية منه[1]. ونجد تطبيقاً لهذه العناصر في كتاب الطوبيقا حيث نجده يبدأ بتعريفه للالفاظ المحمولة، وان كنا نجده قد استخدم في تعريفه لها بعض المقولات وهي هنا بمثابة اللامعرفات. ثم نجد أنه قد اعتمد على مبدئي الذاتية وعدم التناقض في قوله إن التعريف لا يكون إلا باستخدام الجنس والفصل، والقضية التي تعبر عن التعريف هي قضية بسيطة، الموضوع والمحمول فيها متساويان ومن ثم فيمكن أن يقال عنها إنها قضية تحليلية، وتَمكَّن باعتماده على العناصر الثلاثة السابقة الذكر من إقامة قضايا جديدة بطريقة الاستنباط مستعيناً ببعض قواعد الاستدلال وكان ذلك فيما يعرف بالاستقراء والقياس الجدليين.

---

(1) Analytica Posteriora B. I., Ch. 1- 2.

وأيضاً الدكتور محمود فهمي زيدان ـ المنطق الرمزي ص 30، 31.

الفصل الثالث

الاستقراء والقياس الجدليان

تمهيد

إن الفكرة القائلة بأن الإستقراء ـ من حيث هو منهج، نسير فيه من الجزئيات إلى ما هوَ عام، وبأن الاستنباط من حيث هو حركة، نسير بها في الاتجاه المضاد قد نشأت أصلاً من الصياغة الأرسطية لها. وأهم من مجرد سؤالنا عن إشتقاقها التاريخي، أن نعلم أن الأفكار الأرسطية كانت ذات صلة بمادة العلم الطبيعي، وقائمة على أساسها. كما كانت هذه المادة ـ وأعني بها كيفية بناء الطبيعة ـ مفهومة عندئذٍ ولا حاجة بي في هذا الموضوع من سياق الحديث، أن أعرض في إسهاب المعالم المميزة للفكرة التي كانت موضع اعتقاد أرسطو عن الطبيعة، وحسبي أن أقول إن التفرقة بين الكون الثابت الذي يظل على حالة لا يطرأ عليه التغيير على طول الزمن. وبين المتغير الذي هو في تغيره هذا برهان كاف على جزئية الوجود، ونقصه دون الكمال أقول إن هذه التفرقة بين الوجود الثابت والوجود المتغير قد أمدتنا بأساس التفرقة التي نفرق بها بين الاستقراء من جهة، وبين ما هو في حكم العقل برهان علمي كامل. وأعني الإستنباط من جهة أخرى، ولما كان قوام الوجود الثابت أنواعاً ثابتة ـ يعرف كل منها بماهيته. لزم عن ذلك أن تتألف المعرفة العلمية أو البرهانية بمعناها الدقيق. من ترتيب الأنواع الثابتة ترتيباً يصنفها تصنيفاً من شأنه أن يجعل الأنواع الشاملة لسواها ـ في سلسلة الأنواع ـ هي التي تحدد الأنواع المشمولة فيها والتي هي أخص منها نطاقاً وإن هذا الترتيب نفسه ليظهر في الإستدلال القياسي البرهاني وعلى نقيض ذلك المعرفة العلمية بالأشياء المتغيرة، فهذه لا تصبح ممكنة، إلا حين نتصيدها ونضعها داخل الإطار الثابت. إطار الماهيات التي تُعَرِّف الأنواع. ونتيجة هذا أيضاً تراها ماثلة في الإستدلال القياسي. لكنك تراها في القياس حين تكون نتيجته ظنية بالنسبة إلى القياس البرهاني ذي الضرورة العقلية[1].

---

(1) كثيراً ما يستخدم أرسطو عبارة «أقيسة جدلية» للتعبير بها عن الجانب الظني، في هذه الصورة من صور القياس =

والإستقراء الذي تناوله أرسطو في كتاب الطوبيقا هو إستقراء النظائر والمثال الذي يسوقه على هذا الاستقراء هو «إن كان الربان الحاذق هو الأفضل فالأمر كذلك في الفارس، فيصير بالجملة الحاذق في كل واحد من الصنائع هو الأفضل، ويرى أن الإستقراء أكثر إقناعاً وأبين وأعرف في الحس وهو مشترك للجمهور أما القياس فهو أشد إلزاماً في الحجة، وأبلغ في الرد على المتناقضين في أقوالهم[1].

ويلاحظ أن مقدمات الإستدلال الجدلي ونتائجه لا تتصف باليقين المطلق، بل ينظر إليها على أنها ظنية إحتمالية تخضع للمراجعة.

ويرى أرسطو أن الإستقراء الجدلي يجب أن يستخدم مع العامة من الناس، أما القياس فيجب أن يستخدم مع المتدربين عليه (أي المجادلين) ويرى أنه ينبغي أن تؤخذ المقدمات من أصحاب القياس والأمثلة من أصحاب الإستقراء[2].

ويقول إنه قد يمكننا عند استعمال الإستقراء أن نأتي بالقضية الكلية وفي بعضها لا يسهل ذلك. من قبل أنه لم يوضع لجميع المتشابهات إسم عام يضمها. إلا أنه متى دعت الحاجة إلى تناول الكلي قالوا «وكذلك يجري الأمر في جميع ما هذه سبيله»[3].

ويلزم قبل تناولنا للاستقراء والقياس الجدليين أن نتناول بالدراسة القضايا الجدلية.

القضايا الجدلية

نحدد أولاً المقدمة المنطقية ـ الجدلية ـ ماهي، والمسألة المنطقية الجدلية ما هي. فالمقدمة المنطقية الجدلية ـ هي مسألة ذائعة إما عند جميع الناس أو عند أكثرهم، أو عند جماعة الفلاسفة، أو عند أكثرهم، أو عند أهل النباهة منهم، من غير أن تكون مبدعة ـ وذلك أن للإنسان أن يضع ما يراه الفلاسفة متى لم يكن مضاداً لآراء الجمهور والأشياء الشبيهة بالذائعة والمضادة أيضاً التي يظن بها أنها ذائعة إذا قدمت على جهة التناقض.

وكذلك قد تكون جميع الآراء الموجودة في الصناعات المستخرجة ـ المستنبطة ـ منطقية وذلك إن كان قولنا إن العلم بالمتضادات واحد بعينه ذائعاً. فقولنا إن الحس

= ونتائج هذه الأقيسة صحيحة بصفة عامة، أو على وجه الإجمال أو عادة. لكنها لا تكون صحيحة دائماً ما دامت لم تستمد من أمور هي نفسها ضرورية الصدق.

أنظر A- Aristotle: Topica- 100 a 29, 105 a 10- 19, 162 b 16, 163. b 3- 4.

وأيضاً جون ديوي ـ المنطق ـ نظرية البحث ص 650 ـ 651.

(1) Topica B, I. Ch, 2 105 a 10- 20.

(2) Ibid., B, VIII., Ch. 14, 164 a 10- 15.

(3) Ibid., B, VIII Ch 2, 157 a, 23- 25.

بالمتضادات واحد بعينه يرى أنه ذائع. وكذلك الأشياء المضادة للذائعة (المقبولة) إذا قدمت على جهة التناقض، ظهرت ذائعة (مقبولة) فمثلاً إذا قلنا: ينبغي أن نحسن إلى الأصدقاء كان قولنا ذائعاً، وإن قلنا: لا ينبغي أن نسيء إليهم، كان قولنا أيضاً ذائعاً. ومن ثم إذا قلنا: ينبغي أن نحسن إلى الأصدقاء فإنه يمكننا أن نقول: لا ينبغي أن نحسن إلى الأعداء.

كما يمكن أن تؤخذ الآراء التي توجد في الصناعات كمقدمات منطقية (جدلية)، لأن لواضع أن يضع الأشياء التي يعتقدها الحذّاق بهذه الصنائع، مثل الطبيب فيما يوجد في صناعة الطب، والمهندس فيما يوجد في صناعة الهندسة وكذلك الأمر في الصنائع الأخرى.

أما المسألة المنطقية الجدلية فهي طلب معنى ينتفع به في اختيار الشيء أو رفضه، أو في الحق والمعرفة إما هو بنفسه وإما من قبل أنه يُعين على شيء آخر من أمثال هذه: مثال ذلك قولنا هل اللذة مؤثرة أم لا؟ وبعضها ينتفع به في العلم فقط مثل قولنا: هل العالم قديم أم لا؟ وبعضها لا ينتفع بها أنفسها (لنفسها) في كلا المجالين... بل هي مُعِينَةٌ على بعض هذه. وذلك أن كثيراً من الأشياء لا نريد أن نعلمها هي في ذاتها بل إنما نريدها لغيرها، أعني لنعلم بها أشياء أخرى[1].

ومن القضايا ما هو كلي وما هو جزئي... فالكلية مثل قولنا إن كل لذة خير وأنه ولا لذة واحدة خير. والجزئية مثل قولنا: قد توجد لذة واحدة، أو توجد لذة واحدة ليست خيراً. فإن بيّنا أن الشيء يوجد للكل نكون قد بيّنا أنه موجود للبعض (لواحد) وكذلك إذا بيّنا أنه ليس يوجد ولا لواحد، نكون قد بينا أنه ليس يوجد للبعض[2].

إختيار القضايا

ينبغي أن نختار (نتصيد) المقدمات بحسب الانحاء التي لخصت عليها المقدمة، بأن نتصفح. إما آراء الجمهور أو آراء أكثر الناس، أو آراء جميع الفلاسفة أو أكثرهم، أو أهل النباهة منهم أو الآراء المضادة للظاهرة، وجميع الآراء التي في الصنائع.

وعند اختيارنا للقضايا يجب أن نختار الذائعة (المقبولة) والشبيهة أيضاً مثال ذلك قولنا إن العلم بالمتضادات واحد. لأن الحس بها كذلك، أو قولنا إن الحس بالمتضادات واحد بعينه لأن العلم بها كذلك.

وقد حدد أرسطو المسائل التي يمكن بحثها جدلياً... وهي مرتبطة عنده إما بالأخلاق، أو بالمنطق أو بالطبيعة. الخلقية مثل قولنا: لمن أُولى (ينبغي) أن نطيع: لآبائنا أو للنواميس؟

---

(1) Topica: BI, Ch. 1, 104 a 5- 104 b 11.

(2) Ibid.: B II, Ch. 1, 109 a 1- 10.

والمنطقية مثل قولنا: هل العلم بالمتضادات واحد بعينه؟ أم لا؟

والطبيعة مثل قولنا: هل العالم قديم؟ أم لا؟

وقال أنه ينبغي أن نأخذ جميع المقدمات أخذاً كلياً بأكثر ما يمكن. وأن نجعل المقدمة الواحدة مقدمات كثيرة. مثال ذلك أن نقول: إن العلم بالأشياء الداخلة في باب المضاف واحد بعينه، وعلى هذا المثال ينبغي أن نقسم هذه أيضاً، ما دامت القسمة فيها ممكنة. مثال ذلك أن نقول: العلم بالخير والشر واحد بعينه والعلم بالأبيض والأسود والعلم بالبارد والحار وكذلك في سائر الأشياء الأخرى[1].

الاثبات والنفي في القضايا الجدلية:

إن كل الشيء يقال على أنحاء كثيرة. وكان موضوعاً إما على أنه موجود وإما على أنه غير موجود. فينبغي أن نتين ذلك فيما يقال على تلك الأنحاء الكثيرة، إن لم يمكن أن يقال ذلك في جميعها وهذا يتعلق باثبات الشيء أو نفيه وذلك أنه إذا أردنا أن نثبت بَيّناً أن أحدهما موجود متى لم نقدر أن نبينها جميعاً.

وإذا أردنا أن ننفي، بَيّناً أن أحدهما غير موجود إن لم يمكننا أن نبين ذلك في جميعها. غير أن الذي ينفي لا يحتاج أن يقر بشيء. لا إن كان قيل فيه أنه موجود لجميع الشيء. ولا أنه موجود ولا لشيء منه.

فأما المثبت فينبغي له أن يتقدم فيعترف بأنه إن وجد لشيء ما منه، فهو يوجد للجميع متى كانت المقدمة مقنعة. وذلك أنه ليس يكفي في البيان على أنه يوجد للجميع، القول بأنه يوجد لواحد، بمنزلة ما نقول إن كانت نفس الإنسان غير مائتة فكل نفس غير مائتة، فينبغي أن نتقدم فنقر بأنه إن كانت أي نفس وجدت مائتة، فكل نفس غير مائتة. ولا ينبغي أن نفعل هذا في كل وقت، بل ينبغي أن نفعله إذا لم نجد قولاً واحداً عاماً نقوله على الجميع، كما يقول المهندس، إن ثلاث زوايا المثلث مساويات لقائمتين. فإن لم يذهب عليك أن الشيء على أنحاء كثيرة فَفَصّله وأنظر على كم نحو يقال، ثم حينئذٍ تثبت وتبطل. مثال ذلك أن الواجب إن كان هو النافع والجميل، فينبغي أن نلتمس في الموضوع، إما تثبيت الأمرين جميعاً أو إبطالهما أعني أنه جميل ونافع، أو أنه ليس جميلاً ولا نافعاً. وإن لم يمكن أن نبين كليهما فينبغي أن تبين أحدهما بعد أن تدل على أن هذا هو الموجود منهما، وذاك غير الموجود.

فإذا أردنا أن نثبت أمثال هذه الأشياء. تقدمنا فوضعنا كل ما كان يمكن منها، فقسمنا إلى هذه فقط جميع ما كان منها نافعاً في الإثبات.

---

(1) Ibid.: B II, Ch. 1, 105 b 35 – 106, 38.

وإذا أردنا أن نبطل. وضعنا كل ما لا يمكن، والباقي ينبغي أن نتركه[1] وليس الإثبات والنفي مرتبطين فقط بالقضايا، فهما مرتبطان أيضاً بالأجناس والأنواع وذلك لأنه حينما نتأكد من أن المتضادات موجودة لشيء واحد بعينه، ينبغي أن نبحث عن ذلك في الجنس، مثال ذلك أننا إذا أردنا أن نبين أنه قد يوجد في الحس صواب وخطأ قلنا: الإحساس هو تمييز، والتمييز يكون لصواب وبغير صواب. ففي الحس يوجد صواب وخطأ. فالبرهان إذن الآن على النوع من الجنس. وذلك أن الحس يميز بجهة من الجهات. وقد يكون البرهان على الجنس من النوع، وذلك أن كل ما يوجد للنوع قد يوجد أيضاً للجنس. مثال ذلك أنه إن كان هناك علم يوجد حسيساً وفاضلاً فقد يوجد حال كذلك. لأن الحال جنس للعلم. فالموضوع الأول - يكذب في التثبيت والثاني يصدق. وذلك أنه ليس يلزم ضرورة أن يكون كل ما يوجد للجنس يوجد أيضاً للنوع. فإن الحيوان يوجد طائراً أو ذا أربع. وليس الإنسان كذلك، وكل ما يوجد للنوع فواجب ضرورة أن يوجد للجنس أيضاً، وذلك أنه إن كان الإنسان فاضلاً فقد يوجد حيوان فاضل.

فأما في الإبطال، فالمكان الأول صادق والثاني كاذب. وذلك أن كل ما لا يوجد للجنس فلا يوجد أيضاً للنوع. وكل ما كان لا يوجد للنوع فليس يجب ضرورة ألا يوجد للجنس لأنه من الضرورة أن ما يحمل عليه الجنس فقد يحمل عليه شيء من الأنواع. وكل ما كان له جنس أو كان يقال من الجنس، فقد يحمل عليه شيء من الأنواع. وكل ما كان له جنس أو كان يقال من الجنس عن طريق اشتقاق الاسم، فواجب ضرورة أن يكون له شيء من الأنواع أو أن يقال باشتقاق الاسم من شيء من الأنواع مثال ذلك أنه إن حُمِلَ العِلم على إنسان من الناس، فقد يُحمَل على ذلك الإنسان أيضاً النحو أو الموسيقى أو علم من العلوم الأخرى. وإن وجد إنسان عالماً، أو أن كان إسمه مشتقاً من العلم فله: إما نحو، وإما موسيقى، وإما واحد من العلوم الأخرى أو اسمه مشتق من واحد منها، كقولنا: نحوي أو موسيقار أو موسيقى.

فإن وضع شيء يقال كيفما قيل من الجنس بمنزلة قولنا إن النفس تتحرك فينبغي أن ننظر إن كان يمكن أن تكون النفس متحركة بواحد من أنواع الحركة، أعني أن تنمي أو تفسد أو تتكوّن. أو غير ذلك من أنواع الحركة. وذلك أنها إن لم تكن تتحرك بواحد منها فمن البيّن أنها لا تتحرك. وهذا الموضوع عام للأمرين جميعاً للتصحيح والابطال[2].

ومما سبق يتضح أن أرسطو كان يميل بالفعل في كتاب الطوبيقا نحو المنهج المستخدم في كتاب العبارة، ونجده في الفقرة التالية، على سبيل المثال، مدركاً للبس

---

(1) Topica, B II, Ch. 3, 110 a, 23- 111 b, 33.

(2) Ibid., B. II, Ch. 4, 111 a 14- 111 b. 30.

الموجود في القضايا غير المحددة، ويظهر إهتماماً بالتناقض الذي كثيراً ما نجده في كتاب العبارة وفيما يلي نص الفقرة: «إذا كانت القضية غير محددة فإنه من الممكن دحضها بطريقة واحدة فقط، على سبيل المثال إذا قال أحد إن اللذة خير أو ليست خيراً، ولم يجعل القضية أكثر دقة. لأنه إذا ما قال أن بعض اللذة خير كان عليه أن يوضح أن ليس كلها خيراً إذا ما أراد دحض هذا الافتراض، وبالمثل إذا قال إن بعض اللذة ليست خيراً فيجب توضيح أن كلها كذلك. ولا يمكن دحض القضية بأية طريقة أخرى غير هذه. لأنه إذا ما أوضحنا أن بعض اللذة ليس خيراً فإن الإفتراض لم يدحض بعد.

ومما سبق يتضح أن هناك طريقة واحدة فقط لدحض أي قضية، وطريقتان لإثباتها، لأننا إذا ما أوضحنا كلياً أن كل لذة خيراً أو أوضحنا أن بعضها خير، فإن القضية التي قدمناها (أي أن اللذة خير) سوف يبرهن عليها. بالمثل إذا ما كان من الضروري أن نشير في حجة إلى أن بعض اللذة ليس خيراً، فإذا ما أوضحنا أن لا لذة خير وما إذا أوضحنا أن بعضها ليس خيراً، فسوف نكون بهذا قد أثبتنا بالحجة في كل حالة، إما بالجزئي أو بالكلي، إن بعض اللذة ليس خيراً. ولكن إذا ما كانت القضية محددة فإنه يمكن دحضها بطريقتين على سبيل المثال، إذا ما قررنا أن الخير يتعلق ببعض اللذة ولا يتعلق ببعضها الآخر، لأنه إذا ما كنا قد أوضحنا أن كل اللذة خير أو أن لا لذة خير، ندحض ما كنا قد قررناه. وتبين إذا ما قرر أحد أن لذة واحدة فقط هي خير، فمن الممكن دحض القضية بثلاث طرق. فتوضيح أن كلها أو لا واحدة منها أو أكثر من واحدة منها خير، يدحض القضية المقررة وحتى إذا كانت القضية أكثر تحديداً كما في المثال القائل بأن الحكمة العملية هي الوحيدة من بين الفضائل التي تعتبر معرفة، فيمكن دحضها بطرق أربع لأنه إذا ما أوضحنا أن كل فضيلة هي معرفة أو أن لا واحدة منها هي معرفة أو أن بعضها الآخر مثل العدالة هي معرفة أو أن الحكمة العملية هي في ذاتها ليست معرفة. فما نقرره يدحض[1]».

المحمول والجهة في المقدمات والمسائل الجدلية

إن بحث باحث عن واحدة من المقدمات والمسائل الجدلية مستخدماً الاستقراء، فسوف يتبين له أنها تحدث، إما عن التعريف بالجنس والفصل وإما عن الخاصة وإما عن الجنس وإما عن العرض.

ويرى أرسطو أن كل محمول على شيء إما أن يرجع عليه بالحمل، وإما لا يرجع عليه، فإن كان يرجع عليه بالحمل فهو تعريفه بالجنس والفصل أو خاصته. فإن كان يدل

---

(1) انظر:

A- Topica: B. III, Ch. 6 120 a 6- 31.

B- William & Martha Kneale: The Development of Logic p. 40.

على ماهية الشيء فهو تعريفه بالجنس والفصل، وإن لم يدل على ماهية فهو خاصته، إذ أن الخاصة لا تشير إلى ماهية الشيء. وإن كان لا يرجع على الشيء بالحمل فهو إما من الأشياء التي تقال في تعريف (حد/ الموضوع، أو ليس منها). فإن كان كما يقال في الحد فهو إما جنس وإما فصل، وإن لم يكن مما يقال في الحد فمن البين أنه عرض لأنه العرض هو ما ليس بحد ولا خاصة ولا جنس، وهو موجود في الشيء الذي هو له عرض[1].

ومما سبق يتضح أن كل مقدمة جدلية أو كل مسألة تدل إما على خاصة أو على جنس أو على عرض، ولما كانت من الخاصة ما يدل على ما الشيء وما لا يدل على ذلك، فيمكن تقسيمها إلى الجزأين الموصوفين كليهما ونسمي القسم الأول الدال على ما هو الشيء (حداً) أو (تعريفاً)، ويسمى الجزء الثاني بالاسم العام لهما. أعني الخاصة.

يتبين مما قلنا إنه يلزم أن تكون جميعها على حسب هذه القسمة أربعة: إما حداً (تعريفاً بالجنس والفصل) وإما خاصة وإما جنساً وإما عرضاً.

ومن هذه تحدث المقدمات والمسائل... والمسألة إنما تخالف المقدمة بالجهة.

أمثلة على المقدمات والمسائل

من أمثلة المقدمات قولنا:

أ ـ أليس الحي جنساً للإنسان؟

ب ـ أليس ذو الرجلين حداً للإنسان؟

ومن أمثلة المسائل قولنا: «الحي» جنس للإنسان أم لا؟

وعلى ذلك المثال يجري الأمر في سائر الأشياء الأخرى. فبالواجب صارت المسائل والمقدمات متساوية في العدد، وذلك أنك قد تعمل من كل مقدمة مسألة إذا نقلتها عن جهتها[2].

وخلاصة القول لقد درس أرسطو أنواع المحمولات وبين لنا كيف يندرج موضوع معين تحت أي واحد منها ورأى أن المحمول إما أن يكون مساوياً للموضوع في الماصدق أو لا يكون. فإن كان مساوياً (أي ينعكس) فإما أن يكون ماهية الموضوع وهو إذن حده أو لا يكونها وهو إذن خاصته.

وإن لم يكن مساوياً، فإما أن يكون جزءاً من الحد، وهو إذن جنس الموضوع أو فصله النوعي، أو لا يكون جزءاً من الحد وهو إذن عرض. وأن كل موضوع يوصف من

(1) Topica: B. I, Ch. 1, 103 b, 1- 18.

(2) Ibid., B. I, Ch. 1, 101 b, 19- 37.

هذه الوجهات تحصل لنا به معرفة، وكل مقدمة وكل مسألة ترجع إلى واحدة من هذه الوجهات. لأن المحمول لا يعدو أن يكون إما جنساً أو خاصة أو فصلاً أو عرضاً فهذه الوجهات هي المواضيع التي تستخدمها قي القضايا الجدلية على هذا الترتيب في القياس والاستدلال الجدليين.

الإستقراء الجدلي

قلنا في فصل سابق أن أرسطو قد عرف الاستقراء بأنه إقامة قضية عامة ليس عن طريق الاستنباط، وإنما بالإلتجاء إلى الأمثلة الجزئية التي يكمن فيها صدق تلك القضية العامة أو هو البرهنة على أن قضية ما صادقة صدقاً كلياً بإثبات أنها صادقة في كل حالة جزئية إثباتاً تجريبياً.

والقضية العامة من حيث مضمونها وسلامتها تتوقف توقفاً تاماً على موضوعات القضايا المفردة الموضوع، التي هي الأساس الذي تُبنَى عليه تلك القضية العامة وإقامتها على هذا الأساس يتوقف بدوره على طبيعة الإجراءات التي نجريها لنوجد تلك المضمونات، فحين يقال إن الاستدلال الاستقرائي يبدأ سيره مما يحدث في بعض الحالات إلى ما يصدّق على جميع الحالات. فالمقصود من عبارة جميع الحالات هو بطبيعة الحال، الحالات المقصورة على نوع معين، أما إذا كان النوع قد تم تحديده بالفعل ببعض الحالات التي منها يبدأ الاستدلال سيره فيما يقال. كان الاستدلال المزعوم تحصيل حاصل ليس إلا. لأن النوع من الأنواع إنما هو النوع الذي يكون هو هو بذاته، فإذا وضعنا هذا المعنى في عبارة إيجابية، قلنا إن كل شيء يتوقف على قدر ما قد تقرر لنا أنه حدث في بعض الحالات. فإذا كان ثمة ما يسوغ لنا الاعتقاد بأن قد وجدناه عندئذٍ هو ممثل لسواه تم لنا التعميم بذلك بحكم الأمر الواقع وأما إذا لم يكن البعض الذي وجدناه ممثلاً لبقية النوع، كان الاستدلال غير قائم على أساس مقبول على أي حال.

وقد تصور أرسطو الاستقراء بمعان ثلاثة مختلفة[1] ذكرها في مواضع ثلاثة من كتبه ولم يربط بينها ومن ثم لا نستطيع أن نقول أنها كانت مرتبطة في ذهن أرسطو.

وأنواع الاستقراء الثلاثة التي قال بها أرسطو هي الاستقراء التام[2] ـ الاستقراء الحدسي ـ الاستقراء الجدلي.

---

(1) تقرر «إستبنج» أن أرسطو إستخدم كلمة الاستقراء بمعنيين فقط هما: الاستقراء التام والاستقراء الحدسي.
Stebbing, L. S., A Modern Introduction, To Logic, pp. 243- 244.
ويتفق مع هذا الرأي الأستاذ الدكتور محمود فهمي زيدان في قوله وكان أرسطو يتصور الاستقراء بمعنيين مختلفين من كتبه ولم يربط بينهما ومن ثم لا نستطيع أن نقول إنهما كانا مرتبطين في ذهن أرسطو. ـ نوعا الاستقراء هما الاستقراء التام وما يمكن أن نسميه بالاستقراء الحدسي.
د. محمود فهمي زيدان ـ الاستقراء والمنهج العلمي ص 27.

(2) يرى الأستاذ محمد باقر الصدر أن الاستقراء التام هو أحد أنواع الاستنباط التي تجيء النتيجة فيها مساوية =

ونحن نتفق في هذا مع «فون رايت» الذي ذهب إلى أن أرسطو قد استخدم كلمة استقراء في ثلاثة مواضع، الأول في الطوبيقا أو الجدل حيث يعرف الاستقراء بأنه انتقال من الجزئيات إلى الكليات.

وهذا المعنى يتضمن الانتقال من المعلوم إلى المجهول. ويعرف هذا المعنى بالاستقراء الناقص Incomplete أو المشكل Problematic كما يسميه «جونسون» أو التجريبي Ampliative كما يفضل ذلك «بيرس» و«لالاند» و«نيل»، والمعنى الثاني نجده في التحليلات الأولى، وفيه يربط أرسطو بين معالجته للاستقراء ونظرية القياس، حيث ينظر للاستقراء على أنه انتقال من خلال إحصاء كل الحالات، وهو ما يعرف بالاستقراء التام أو التلخيصي Summary or Summative كما يرى «جونسون» و«نيل».

أما المعنى الثالث فنجده في التحليلات الثانية، حيث يكشف لنا عن الكلي المتضمن في الجزئي المعلوم، وهو ما يعرف بالاستقراء الحدسي Intuitive Induction[1].

= للمقدمات ويكفي مبدأ عدم التناقض لتبرير استنتاج النتيجة فيه بالشكل الذي يبرر به الاستنتاج في كل حالات الدليل الاستنباطي. والاستقراء التام لا يمكن أن يستخدم للاستدلال على القضايا الكلية في العلوم استخداماً منطقياً على أساس مبدأ عدم التناقض، لأن ـ النتيجة فيها دائماً تجيء أكبر من المقدمات نظراً لاستيعاب النتيجة لأفراد المستقبل والأفراد الممكنة التي لم يشملها الاستقرا ـ ولا فرق بين أن نجعل الاستقراء منصباً على الجزئيات ـ كخالد وبكر وزيد ـ لاستخلاص حكم عام على النوع، كالحكم القائل، كل إنسان يجوع، أو منصباً على الأنواع كالإنسان والحصان والأسد لاستخلاص حكم عام للجنس، كالحكم القائل: كل حيوان يموت. فإن كلا من النوع أو الجنس لا يتمثل من الناحية المنطقية في الأفراد أو الأنواع التي وجدت فعلاً فحسب، بل إن بالامكان منطقياً أن توجد للنوع أفراد أخرى ومن الطبيعي عندئذٍ أن يعجز الاستقراء عن إعطاء حكم عام على النوع أو الجنس، وإنما يؤدي إلى حكم ممتد في حدود الأفراد الموجودة، التي تم فحصها خلال عملية الاستقراء.

وإضافة إلى ذلك ان الاستقراء وحده لا يمكن أن يثبت منطقياً ذلك الحكم. إلا في اللحظات التي تمت فيها عملية الاستقراء.

وهكذا نعلم أن العلوم ـ بحكم اشتمالها على القضايا ـ لا يمكن أن تقوم على أساس الاستقراء التام، وتستمد قضاياها الرئيسية منه استمداداً منطقياً. وقد أكد المنطق الأرسطي على قيمة الاستقراء التام المطلقة من الناحية المنطقية وكونه على مستوى الطريقة القياسية في الاستنباط. فقد اعتبر أرسطو أنه هو الأساس للتعرف على المقدمات الأولى التي يبدأ منها تكوين الأقيسة إذ أن هذه المقدمات الرئيسية التي تركز عليها مجموع الأقيسة لا يمكن التعرف ـ عليها عن طريق القياس، بل الطريق الوحيد لمعرفتها هو الاستقراء التام.

الاستاذ محمد باقر الصدر ـ الاسس المنطقية للاستقراء ص 15 ـ 21.

(1) Von Wright, G. H., The Logical Problem of Induction pp. 8- 9.

وقد تناولنا بالدراسة النوعين الأولين عند تناولنا لكتابي التحليلات الأولى والتحليلات الثانية، وسوف نتناول هنا بالدراسة النوع الثالث وهو الاستقراء الجدلي ثم نقارن بينه وبين النوعين الآخرين.

لقد حاول أرسطو أن يبحث عن وسيلة يعوض بها عن النقص الموجود في الاستقراء حتى يمكن أن يكون يقينياً أو أقرب إلى اليقين، فاستخدم المنهج الجدلي وقال إن البرهان الجدلي وهو الذي يقوم على المسلمات والمشهورات هو الذي يستطيع أن يكمل النقص الموجود في الاستقراء.

وأرسطو يستعين في هذا كثيراً بمنهج أفلاطون في الجدل وبطريقة سقراط في تقاطع الماهيات بعضها مع بعض وينتهي إلى المنهج الذي يمكن أن ـ يسمى باسم الشكوك (أبوريا aporia). أو ما يمكن تسميته بالاستقراء الجدلي والذي يقوم على أساس استقراء جميع الآراء التي قيلت حول المسألة التي هي موضوع البحث، ثم استنتاج كل النتائج التي يؤدي إليها كل رأي من هذه الآراء. ثم مقارنة هذه النتائج بعضها ببعض، أو مقارنة هذه النتائج بحقائق يقينية مسلم بها ـ ثم نشأت الصعوبات أو الشكوك بعد ذلك وأخيراً محاولة حل هذه الشكوك. فعن طريق هذا البحث في الآراء المتعارضة واستخدام ما هو مسلم لدى الناس جميعاً، وما هو مشهور بينهم، من أجل تحديد ماهيات الأشياء يستطيع الإنسان أن يكمل النقص الذي وجده من قبل في الاستقراء ـ ومع هذا فإن من الملاحظ أن أرسطو على الرغم من عنايته الشديدة بهذه الناحية الجدلية، لم يستطع أن يتبين لنفسه كل الصعوبات التي تقوم حائلاً دون الاستقراء التام، هذه الصعوبات التي ظلت كما هي ولم تكتشف إلا حين جاء «إستيوارت مل» بل أن «مل» نفسه في محاولته حلها قد وقع في كثير من الاضطرابات والتناقض ولكن مهما كان الأمر فإن لأرسطو أكبر الفضل في هذا كله، لأنه كان أول من بحث في الاستقراء، على أنه من الملاحظ من ناحية أخرى، أن ما يقتضيه منهج العلم في العصر الحديث لم يكن من المتيسر لأرسطو أن يقف عليه. ففيما يتصل بالمنهج التجريبي أي شروط الملاحظة والتجربة كما نفهمها في العلم الحديث لم يكن من المتيسر لأرسطو مطلقاً أن يلاحظها لأن هذه الشروط إنما تيسرت معرفتها وملاحظتها عن طريق اكتشاف الآلات التي تعين على المشاهدة والتجربة، ويتضح الفارق بين أرسطو وبين عالم محدث في هذا الصدد حينما نرى أن أرسطو كان يشتغل في حساب الحرارة دون ترمومتر ويبحث في الأرصاد الجوية دون بارومتر فكان من الطبيعي إذن أن يغفل عن كثير من الشروط التي يستلزمها المنهج التجريبي. هذا إلى أن فكرة «الاحتمال» التي تلعب أخطر دور اليوم في مناهج العلوم لم يشأ أرسطو أن يستخدمها. ولذا وضع الاستقراء التام بوصفه مثلاً أعلى يجب محاولة الوصول إليه لكي تكون المعرفة يقينية[1].

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي ـ أرسطو ص 80 ـ 81.

ونجد أن نظرة أرسطو للاستقراء في كتاب الطوبيقا، مختلفة عن نظرته إليه في التحليلات الأولى، حيث يرى في الباب الأول من الطوبيقا، أن الاستقراء هو الانتقال من الأفراد الجزئية إلى الكليات... مثال ذلك إذا كان الربان الماهر هو الأفضل، فالأمر كذلك بالنسبة للفارس، ومن ثم يصبح الماهر في كل الأمور هو الأفضل[1].

ويقرر أيضاً في الباب الثامن من الطوبيقا أن الاستقراء ينتقل من حالات فردية إلى حالات كلية. ومن المعلوم إلى المجهول[2].

ويشترط لمثل هذا الانتقال أن نبحث عن أوجه التشابه، ونفحصها جيداً لأننا لن نستطيع التوصل للحكم الكلي من البيانات التي أمامنا، ما لم نقم باستقراء الأفراد في الحالات التي تكون متشابهة[3] ويرتبط بهذه النظرة قول أرسطو بأنه «في بعض الحالات يمكن في الاستقراء أن نسأل السؤال في صورته الكلية، ولا يسهل هذا في حالات أخرى، حيث لا يوجد حد عام مؤسس يجمع كل التماثلات. في هذه الحالة فإنه حين يريد الناس إنقاذ الكلي، يستخدمون العبارة «في كل حالات هذا النوع» ولكن من أصعب الأمور أن نميز أياً من الأشياء الواردة هي «من هذا النوع» وأيها ليس منه»[4].

الواقع أن هذا المفهوم للاستقراء الذي يذهب إليه أرسطو في الطوبيقا مختلف تمام الاختلاف عن المفهوم الذي سبق أن التقينا به في التحليلات الأولى، والأمر الذي يجعلنا نرى أن مرحلة تدوين الطوبيقا سابقة على التحليلات وأنها أوثق اتصالاً بالجانب العلمي عند أرسطو، وما يجعلنا نرجع هذا الرأي أن الاختلاف الذي نجده بين التحليلات والطوبيقا يرجع إلى مفهوم العلم، فالعلم الأرسطي يقوم على مجموعة من المبادئ العقلية التي تؤسس دستور العلم ككل.

وإذا كان هذا الرأي يفسر لنا حقيقة نظرة أرسطو وموقفه من الاستقراء فإننا نتساءل: هل هذا النوع من الاستقراء الذي يتحدث عنه أرسطو على أنه انتقال من المعلوم Known إلى المجهول unknown هو ما كان يهدف إلى استخدامه في ميدان العلوم الطبيعية، أو بمعنى آخر، في مجال الخبرة والواقع، وليس في فلسفة الطبيعة التي تجد أصولها بصفة خاصة في كتاب السماع الطبيعي.

وقد طبق أرسطو الاستقراء في ميدان العلوم العملية، أي السياسة والأخلاق، لأنه كان يعتقد أن هذه العلوم نسبية لاتصالها بالواقع، وتتم معرفتها عن طريق الخبرة

---

(1) Topica, B. I; Ch. 3- 105 a 10- 15.

(2) Ibid., B. VIII, Ch. 1, 150 a- 5.

(3) Ibid., B. VIII, Ch. 2- 157 a 20- 25.

(4) Ibid., B. VIII, Ch. 2- 157 a, 20- 25.

والممارسة. فعلى سبيل المثال: نجد أن علمي الأخلاق والسياسة يخضعان للارادة ولما كان من المستحيل إخضاع الإرادة لمبدأ العلية، وإلا انتفت الحرية الإنسانية، فإننا نجد أرسطو حريصاً أشد الحرص على استبعاد أي قانون ملزم للسلوك، بل حاول استنباط قواعد بعديه من واقع الحياة. ووضع توصياته ونتائج أبحاثه لا لتطبق على الناس جميعاً، بل ليستلهمها الناس حينا يمارسون حياتهم السياسية والأخلاقية. فيشتقون تعاليمهم وإرشاداتهم وأحكامهم من واقع حياتهم، وهذا اتجاه إلى الجزئيات لاستقرائها والوصول إلى حكم عملي بشأنها في كل حالة على حدة[1].

كما يرى الأستاذ محمد باقر الصدر أن المنطق الأرسطي حين عالج الاستقراء لم يميز ـ بصورة أساسية ـ بين الملاحظة والتجربة، وأراد بالاستقراء كل استدلال يقوم على أساس تعدد الحالات والأفراد. وعلى هذا الأساس قسم الاستقراء إلى تام وناقص. لأن تعداد الحالات والأفراد وفحصها إذا كان مستوعباً لكل الحالات والأفراد، التي تشملها النتيجة المستدلة بالاستقراء، فالارستقراء تام وإذا لم يشمل الفحص والتعداد إلا عدداً محدداً منها، فالاستقراء ناقص.

وقد انطلق المنطق الأرسطي في تحديد موقفه تجاه الاستقراء من تمييزه هذا، بين الاستقراء التام والاستقراء الناقص، فاتخذ من كل واحد من هذين القسمين موقفاً خاصاً.

ونرى أنه حسب مفهوم الاستقراء بالمعنى الأرسطي، نجد أن الاستقراء لا يمكن أن يقسم إلى استقراء تام واستقراء ناقص. لأننا نريد بالاستقراء كل استدلال يسير من الخاص إلى العام. والاستقراء التام لا يسير من الخاص إلى العام بل تجيء النتيجة فيه مساوية لمقدماتها. ومن أجل ذلك يعتبر الاستقراء التام استنباطاً، لا استقراء وإنما الذي يسير من الخاص إلى العام، هو الاستقراء الناقص فقط.

وعلى هذا الأساس يتبين لنا أن تقسيم المنطق الأرسطي للاستقراء إلى تام وناقص، كان نتيجة لتجاوزه عن المفهوم الذي حددناه للاستقراء، واتخاذ الاستقراء تعبيراً عاماً عن كل استدلال يقوم على أساس تعداد الحالات والأفراد[2].

القياس الجدلي

عرف أرسطو القياس بأنه حجة (نقاش) ينتج عنه بالضرورة أشياء معينة غير تلك التي افترضها مسبقاً[3].

---

(1) د. ماهر عبد القادر: فلسفة العلوم الطبيعية ـ المنطق الاستقرائي ص 24.

(2) الأستاذ محمد باقر الصدر ـ الأسس المنطقية للاستقراء ص 13، 14.

(3) أنظر:

A- Prior Analytics: B. I, Ch. 1, 24 b- 18- 19.

B- John Herman; Randall, Aristotle p. 38- 39.

وحين حاول أرسطو أن يشرح أهمية القياس قال «إنه ينبغي على كل برهان وقياس أن يبرهن أن شيئاً ما يتعلق أو لا يتعلق بشيء آخر. وأن يبرهن كذلك على أن هذا الاثبات أو النفي جزئياً أم كلياً[1]؟. فإذا افترضنا أيضاً أن هذه القضايا مقبولة كمقدمات، فيجب أن تكون من نفس الصورة العامة وأغلب ما يليها يكون كذلك. ولكن ما يجب أن نسأل عنه هو: لماذا اهتم أرسطو في أعماله الأخيرة بقضايا عامة من النوع المشار إليه. واضح أن أرسطو قد أولى عناية خاصة بمثل هذه القضايا في نظريته الخاصة بالمحمولات التي استخدمها في كتاب الطوبيقا وهي متضمنة في النظرية الأفلاطونية في تداخل المثل التي يجب أن نفترض أن أرسطو قد بدأ بحثه منها.

وكان أرسطو يقرر على الأقل بطريقة قاطعة، في وقت مبكر أن لا شيء يمكن أن يعد برهاناً، إلا إذا أقام قضية من النوع الذي سبق أن أشرنا إليه[2]. إن أهم ما في المنطق الأرسطي هو الاستدلال والقياس، وقد بناه أرسطو بناء صحيحاً على أساس فلسفته الوجودية التي كانت تجمد الأنواع في ماهيات ثابتة وإذا كان أمرها كذلك، كنا إذا وصفنا ماهية نوع ما في المقدمة الكبرى، ثم ذكرنا في المقدمة الصغرى نوعاً يندرج تحت النوع الأول، جاءت النتيجة بأن النوع المشمول يشترك مع النوع الشامل في جوهره، ولكن مثل هذا الموقف لا يصدق على حالة العلم في صورته الراهنة، وأقرب شيء إلى الاستدلال القياسي في صورته المذكورة في مقدمة كبرى ومقدمة صغرى ونتيجة، هو أن يكون لدينا تعريف (مقدمة كبرى) نطبقه على حالة من حالات الوجود الخارجي (مقدمة صغرى) لننتهي إلى نتيجة تطوي هذه الحالة المعينة تحت ذلك التعريف، وعندئذٍ يكون الفرق الجوهري بين الاستدلال القياسي وبين القياس الأرسطي، هو أن المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى ليستا من نوع منطقي واحد، فالكبرى قضية شرطية مجردة كأنها تقول: «إذا كان هذا لزم أن يكون ذاك» ـ والقضية الشرطية المجردة لا تقتضي تحققاً في الوجود الفعلي ـ وأما الصغرى فقضية جزئية، لأنها تصف حالة واقعة مشاهدة، فالنتيجة إذن هي إنطباق الشرط المجرد على حالة خاصة قائمة بالفعل، ولما كانت القضايا التجريبية إحتمالية دائماً، كانت نتيجة الاستدلال القياسي ـ على هذا الوجه المذكور ـ إحتمالية، وبهذا الوضع يصبح للقياس أهمية في البحث العلمي، لأن قوامه عندئذٍ هو أن ينشئ في الذهن تفكيراً نظرياً يوحي بإجراءات معينة، ثم نعقب عليه بإجراءات فعلية بما نقوم به من عمليات المشاهدة لما هو واقع، لكي ننتهي إلى حل يفض لنا إشكالاً كان مطروحاً للبحث.

ومما هو جدير بالذكر في هذا الصدد أن «مل» حين وجه النقد للاستدلال القياسي في

---

(1) Prior Analytics, B. I., Ch. 23- 40 b 23.

(2) Wiliam Kneale and Martha Kneale: The Development of Logic p. 44.

صورته التقليدية، وأراد إصلاح ما فيه من خطأ، وقع في نفس الغلطة القديمة، وإن يكن قد سار بها في اتجاه، معكوس، فالنظرية التقليدية تجعل المقدمتين الكبرى والصغرى من صورة منطقية واحدة، وفاتها أن ترى أن الكبرى غير وجودية بينما الصغرى وجودية، وأن العمليات المطلوبة ـ لتكوين كل من المقدمتين تختلف في إحدى الحالتين عنها في الأخرى «فبينما العملية في تكوين المقدمة الكبرى فكرية نظرية شرطية مجردة، فالعملية في تكوين المقدمة الصغرى هي مشاهدة للواقع الخارجي، فجاء «مل» وارتكب الغلطة نفسها، إذ جعل المقدمتين من نوع منطقي واحد، وكل اختلاف عن النظرية التقليدية هو أنه جعلهما قضيتين وجوديتين بعد أن كانتا عقليتين، فبدل أن يشبه صورة القدمة الصغرى بصورة المقدمة الكبرى كما تفعل النظرية التقليدية شبه صورة الكبرى بصورة الصغرى، أعني أن «مل» يجعل المقدمة الكبرى كالمقدمة الصغرى ـ حصيلة عدد كبير من القضايا الجزئية الوجودية.

إن الإستنباط الصرف لا يكون إلا في عالم الفكر، إذ نستنبط فكرة من فكرة، والاستدلال الواقعي الصرف لا يكون إلا في عالم الأشياء المشاهدة[1]. إذ نستدل واقعة من واقعة، والخطأ هو أن نوحد بين العمليتين أو أن نخلط بينهما، بحيث نجعل استنباط الأفكار بعضها من بعض هو نفسه الاستدلال على حالة الواقع، والأصح أن نميز بين العمليتين تمييزاً واضحاً، ثم نستفيد بهما معاً في القياس، فنضع من عالم الفكر النظري مقدمة كبرى، ونضع من عالم المشاهدة مقدمة صغرى، ثم تجيء النتيجة بمثابة التطبيق: تطبيق القضية الشرطية المجردة على القضية الوجودية المعينة الموضوع، تطبيقاً لو أدى إلى حل الإشكال المعروض للبحث كان برهاناً على صدق الفكرة النظرية التي جعلناها مقدمة كبرى في القياس[2].

وقد ميز أرسطو بين ثلاثة أنواع مختلفة من الاستدلال القياسي وهي: 1 ـ الجدلي. 2 ـ المموه أو السوفسطائي. 3 ـ البرهاني أو العلمي. ولا تختلف هذه الأنواع الثلاثة من الاستدلال في الشكل، بل يكمن الاختلاف فيما بينها في نوعية المقدمات التي يبدأ منها كل منها.

1 ـ القياس الجدلي:

يبدو أن أرسطو قد بدأ بدراسة القياس الجدلي في أول أبحاثه الثلاثة للاستدلال، أي في كتاب الطوبيقا أو «المواضع» التي نجد فيها الحجج.

والاستدلال الجدلي هو الاستدلال القائم على المناقشة والحجج. والذي يحاول

(1) جون ديوي ـ المنطق نظرية البحث ص 38.

(2) جون ديوي ـ نفس المرجع ص 36 ـ 38.

المشتركون فيه الاتفاق على المقدمات، وهو الاستدلال المستخدم في المناقشة لدى كل من السوفسطائيين وسقراط وكذا المجادلات السياسية.

ويعتبر أرسطو «الجدل» في كتاب الطوبيقا علم ما يحدث ليس عندما نفكر بمعرفتنا، ولكن لتدعيم موقفنا. أي أن مشكلته، وهي نفسها مشكلة سقراط، هي إيجاد المقدمات التي يوافق عليها الخصم والتي بها يمكن أن ترغمه على الاعتراف بالنتائج التي تريدها[1].

ويرى أرسطو أن المجادل إذا استخلص نتائجه من مقدمات محتملة بقدر الإمكان فإن جدله يكون جيداً[2] وهذا التعليق يذكرنا بالملاحظة العامة الواردة في الفصل الثالث من الباب الأول من كتاب الطوبيقا والقائلة بأن المهارة الجدلية تكمن في بذل الفرد أفضل ما عنده مما يتاح في متناوله من المواد. وفي الفصل الحادي عشر من الباب السابع من كتاب الطوبيقا، نرى تطبيقاً واضحاً لهذا المبدأ العام[3] ويرى أرسطو أن القياس الجدلي هو ذلك القياس الذي ينتج عن مقدمات ذائعة[4].

وقد أورد أرسطو في كتاب الطوبيقا تصنيفاً رباعياً للحجج، ذات ـ نوعيات مختلفة مدهشة حقيقة، وتهدف كلها إلى البحث عن مقدمات محتملة مبتدئة من النتائج المرغوبة المعطاة. ولا تبحث عن النتائج التي تستتبع المقدمات المعطاة وتعمم هذه المسألة الأساسية الخاصة بالقياس الجدلي في معالجة أرسطو للاستدلال أو القياس على وجه العموم، وذلك في كتاب التحليلات الأولى كما أنها تنتقل إلى معالجة الاستدلال العلمي أو البرهاني وذلك في كتاب التحليلات الثانية[5].

2 ـ القياس المموه أو السوفسطائي

القياس المموه أو السوفسطائي (المماري) هو ذلك القياس الذي يكون من مقدمات ذائعة في الظاهر وليست ذائعة على الحقيقة ونحن نعلم أنه ليس كل ما كان ذائعاً في الظاهر فهو أيضاً ذائع، وذلك أنه ليس شيء من الأشياء التي يقال عنها أنها ذائعة يكون تصوره في جميع حالاته مموهاً، كما يعرض في مبادئ أقاويل السوفسطائيين (الممارين)[6]. إذ يتضح الكذب فيها لمن لديه أدنى فطنة، فضلاً عن غيره ـ والأقيسة السوفسطائية غير منتجة لأنها تقوم على الأغاليط[7].

---

(1) John Hermamn Randall; Aristotle p. 37- 38.

(2) Topica: B. VIII, Ch. 11, 161 b, 37- 38.

(3) Evans, Aristotle's Concept of Dialectic p. 92.

(4) Topica: B. I., Ch. 1, 100 a 30.

(5) John Herman Rondall, Op. Cit., p. 40.

(6) Topica: B, I., Ch. 1, 100 b 25- 29.

(7) Ibid., B. I., , Ch. 1, 101 b 1- 5.

ومما سبق يتبين أن القياس السوفسطائي هو قياس مؤلف من مقدمات كاذبة تحتوي على النتيجة إحتواء ظاهرياً لا حقيقياً ومن ثم فهو قياس غير منتج.

وفكرة القياس المموه أو السوفسطائي (المماري) هي فكرة هامشية بالنسبة للجدل لأن مكانها هو كتاب السوفسطيقا الذي يعتبر جزءاً من كتاب الجدل[1] حيث يعد البعض كتاب السوفسطيقا بمثابة المقالة التاسعة من كتاب الطوبيقا.

3 - القياس البرهاني أو العلمي

القياس البرهاني هو ذلك القياس الذي يكون من مقدمات صادقة أولية أو من مقدمات يكون مبدأ المعرفة بها قد حصل من مقدمات ما أولية صادقة[2] وقد درس أرسطو هذا النوع الأخير من الأقيسة في كتابه التحليلات الثانية.

وبعد أن عرضنا ثلاثة أنواع من الأقيسة عند أرسطو نعود فنتناول بالدراسة النوع الأول وهو القياس الجدلي ثم نقوم بالمقارنة بينه وبين النوعين الآخرين.

كان التصور الأول لرأي أرسطو عما نسميه «منطقاً» في كتاب الطوبيقا هو القياس الجدلي الذي يظهر في المناقشة والمحاجاة.

وقد سيطر هذا التصور على فكرته في المنطق والمجادلة وعن التفكير المنطقي والجدلي. وذلك المجادل الذي يناقش المسائل على العكس من العالم في الطبيعة الذي يفكر «علمياً» من وجهة نظر علم الطبيعة حين يبحث العمليات الطبيعية[3].

وغرض أرسطو من كتاب الطوبيقا هو استنباط طريقة يمكن بها عمل قياس من مقدمات ذائعة في كل مسألة تقصد وأن نكون إذا أجبنا جواباً لم نأت فيه بشيء مضاد (أي شيء متناقض)[4]. وقد سمى هذا القياس الذي يتألف من مقدمات ذائعة بالقياس الجدلي ثم قال أن لهذا القياس نوعين: أولهما: القياس الاحتجاجي[5] وثانيهما: القياس المشكك أو الجدلي بالنقيض[6] وتلعب فكرة الاحتمال دوراً رئيسياً في الجدل عند أرسطو إلا أن الكلمة الدالة على الاحتمال وهي كلمة Endoxon صعبة الترجمة فيترجمها بيكارد كاميردج Pickard Coundridge[7] بالآراء المقبولة بوجه عام في حين

---

(1) أنظر: A- Sophistic Elenchis: Ch. 2, 165 b 7- 8; Ch. 11, 171 b 34- 9.
Rhetorica: A. I., 1355 b 5- 21.

(2) Topica: B. I; Ch. 1, 100 a 27- 29.

(3) John Herman Randall, Aristotle p. 39.

(4) Topica: B. I., Ch. 1, 100 a, 18- 21.

(5) Ibid., B. VIII, Ch. 11, 162 a 16.

(6) Ibid., B. VIII, Ch. 11, 162 a 17.

(7) Pickard cambridge, Oxford Translation.

أن تريكو Tricot[1] يترجمها «المقدمات المحتملة» وأكثر هذه المناقشات إفادة هي مناقشة لابلوند Le Blond[2] الذي يرى أن الكلمة تحتمل هذين المعنيين ويرى أنه يمكن الجمع بين هذين المعنيين في فكرة واحدة متكاملة وعلى الرغم من ذلك فإن Le Blond لم يهتم بالتمييز بين الاحتمال المحدد وذلك غير المحدد الوارد في الفصل الخامس من الباب الثامن من كتاب الطوبيقا الفقرة 159 ب وسوف نوضح أن هذا التمييز ذو أهمية كبرى لفهم الفكرة. فقد فصل Le Blond في البداية بين الاحتمالية الذاتية والموضوعية. ولكن من المشكوك فيه هو ما إذا كان علينا أن نعتبر فكرة الاحتمالية الموضوعية جزءاً هاماً من معنى الكلمة، وقد وردت الفقرة الوحيدة التي يشير فيها أرسطو إلى هذا المعنى في الفصل السابع والعشرين من الباب الثامن من كتاب التحليلات الأولى حين كان يعرف كلمتي إيقوس eikos والعلامة Sign حيث رأى أن كلمة إيقوس تعني مقدمة احتمالية، ويقال إنها ما يعلم الناس أنه حادث (أو غير حادث) في غالبية الأحوال[3] أما العلامة فقد رأى أنها مقدمة برهانية وإما أن تكون ضرورية أو احتمالية[4]. ولا يهتم أرسطو كثيراً بحالة «ما يحدث في أغلب الأحيان». وتبقى المسألة غير مؤكدة إلى أي حد كان في مقدوره أن يميز ما هو محتمل موضوعياً عما يعتقد أكثر الناس أنه سوف يحدث. أي ليس واضحاً أنه واجه موقفاً كان يمكن أن يكون فيه احتمالية حدوث شيء ما بالرغم من أن هذه الاحتمالية لم تعترف بها الغالبية[5].

وقد رأى أرسطو أن القياس الجدلي يجب أن يبدأ من الآراء المحتملة[6] أي يرى وجوب أن تكون المقدمات المفترضة في الحجج الجدلية آراء مقبولة على وجه العموم[7] أي تكون مقبولة من الجميع أو من الكثرة أو من ذوي النباهة منهم أو من

---

(1) Tricot: Topique.

(2) Le Blond, Logique Et Methode chez Aristotle pp. 4- 16.

(3) Analytica Priora: B. II; Ch. 27, 70 a 2- 6.

(4) Ibid., B. II, Ch. 27, 70 a 7.

(5) قارن هذا الرأي بالرأي المعارض الوارد في كتاب التحليلات الثانية والميتافيزيقا القائل بأن ما هو غير محتمل لا يمكن دراسته. Analytica Posteriora, B. I., Ch. 30; Metaphysica, B. V, Ch. 2, 1027 a- 20- 6.

(6) أنظر: A- Topica, B.I., Ch. 1, 100 a 27- 30.

B- Sophistic Elenchis Ch. 2; 165 b 1- 4.

(7) يرى إيفانز أنه من الضروري حقاً ألا تفصل الآراء المتعارضة كلية عن الجدل بما أنها تشكل جزءاً ضرورياً هاماً من الابوريا aporia الشكوك التي يجب أن تفحص كبداية لبناء أي علم وهي أساساً تقع في نطاق الجدل ولكن من المهم أن تستخدم هذه الآراء المتعارضة بحرص في الممارسة الجدلية Evans, Aristotle, Concept of Dialectic p. 79.

أشهرهم[1]. بحيث يمكنك من أن تقنع بها معارضك، أو المحكمة وتجعلهما يتفقان معك.

ونجد هذا النوع من الحجج الجدلية لدى سقراط في طريقة السؤال والجدل الشفهي. ومن المحتمل أن يكون هذا النوع قد لعب دوراً هاماً في التعليم في الأكاديمية.

ويعبر أفلاطون في محاورة فايدروس عن عدم الثقة في الكلمة المكتوبة ويفضل الجدل السقراطي القائم على السؤال والحوار[2].

وما أضافه أرسطو لهذه الممارسة التعليمية هي مدخل منهجي «للجدل» أو النقاش وكان ذلك في كتاب الطوبيقا[3] وتشترك الأقيسة الجدلية والخطابية في الاهتمام بتلك الأشياء التي تتحدث عنها أي «المواضع» وهي عامة بالنسبة للمسائل المهتمة بالسلوك السليم والمسائل الطبيعية والسياسية ومسائل أخرى غيرها، منها على سبيل المثال مسألة الأكثر والأقل[4].

الآلات التي يستخرج بها القياس

إن الآلات التي يستخرج بها القياس أربع: إحداها المقدرة على اختيار المقدمات والثانية الاقتدار على تمييز كل واحد من الأشياء على كم نحو يقال والثالثة استخراج الفصول والرابعة البحث عن الشبيه، وقد توجد ثلاث من هذه بضرب من الضروب مقدمات لأنه قد يمكننا أن نعمل في كل واحدة منها مقدمة ـ مثال ذلك ـ قولنا إن الجميل أو اللذيذ أو النافع مؤثر، وإن الحس يخالف العلم وإن حال المنسوب إلى الصحة عند الصحة على مثال حال المنسوب إلى خصب البدن عند خصب البدن، فالمقدمة الأولى مأخوذة مما يقال على أنحاء كثيرة، والثانية من الفصول والثالثة من الأشياء[5].

ومما سبق يتضح أن القياس الجدلي قياس صحيح من الناحية الصورية لكن مقدماته احتمالية لا يقينية بخلاف البرهان الذي هو قياس مقدماته ضرورية. فالقياس الجدلي بهذا المعنى قياس احتمالي[6] وأنه في حين استخدمت كلمة القياس في كتاب الطوبيقا مطابقة لمعناها الأصلي في إقامة أية حجج مقنعة مؤلفة من أكثر من مقدمة استخدمت في كتاب

---

(1) Topica; B. I, Ch. 100 b, 23- 24.

(2) Plato, Phaedrus 274 B- 277 A.

(3) John Herman Randall, Aristotle p. 38, 39.

(4) أنظر: A- Rhetorica, B. I., Ch. 2, 1359 a, 10 f.f.

B- William Kneale of Martha Kneale; The Development of Logic p. 34.

(5) Topica: B.I., Ch. 13, 105 a 21- 33.

(6) الأستاذ الدكتور محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 266.

التحليلات بمعنى ضيق من أجل إقامة استدلال بربط بين حدين عامين بواسطة الحد الأوسط[1].

ونجد في كتاب الطوبيقا فقرتين سابقتين لنظرية الرد غير المباشر الوارد في الفصول من الواحد والثلاثين إلى الخامس والأربعين من الباب الأول من كتاب التحليلات الأولى، الفقرات 46 b 40- 50 bH ومؤدى الفقرة الأولى: إذا ما كان الخير جنساً للذة فهل تكون، أي اللذة، ليست خيراً، لأنه إذا ما وجدت لذة غير خيرة فسوف يتضح أن الخير ليس جنساً للذة، لأن الجنس يحمل على كل شيء يندرج تحت أي نوع معطى[2].

وتوجد هنا إشارة إلى قياس وارد في صورة الضرب باربارا Barbara (من الشكل الأول) «إذا كانت كل لذة خيراً وكانت س لذة فإن س هي خير» لإثبات صحة قياس في صورة الضرب فيلابتون Felapton (من الشكل الثالث) وإذا ما كانت لا «س» هي خير وكل «س» هي لذة، فإن بعض ما هو لذة ليس خيراً وتوجد إشارة مماثلة لهذا في الفقرة التالية «فلننظر ثانية ما إذا كان النوع المفترض يصدق على شيء ما، ولكن الجنس لا يصدق عليه، مثل إذا ما جعلنا الموجود أو الذي يمكن معرفته جنساً للذي يمكن أن ندلي برأي عنه. لأن الذي يمكن أن ندلي برأي عنه يمكن أن يحمل على شيء غير موجود (لأن كثيراً من الأشياء غير الموجودة هي موضوعات للفكر)، ولكن من الواضح أن الموجود والذي يمكن معرفته لا يحملان على ما هو غير موجود. بحيث ألا يكون الموجود وما لا يمكن معرفته هو جنس للذي يمكن أن ندلي برأي عنه[3].

وفيما يلي قياس من الضرب Ferison من الشكل الثالث «إذا كان لا واحد ما هو غير موجود، موجوداً وبعض ما هو غير موجود يمكن التفكير فيه، فإن ليس بعض ما يمكن التفكير فيه يكون غير موجود، ويمكن رد هذا القياس إلى قياس من الضرب داري Darii من الشكل الأول، فنقول «إذا كان كل شيء نفكر فيه موجوداً وبعض غير الموجود يمكن التفكير فيه، فإن بعض غير الموجود يكون موجوداً.

وفي هذين المثالين من الأقيسة، كما في كتاب التحليلات الأولى يشير أرسطو إلى الشكل الأول للرد ولكنه يصوغ أمثلته دون استخدام متغيرات[4].

كما نرى أن أرسطو قد قدم أيضاً في كتاب الطوبيقا لنظريته في عكس نقيض القضايا الكلية المثبتة، فيقول «يجب في كل الأحوال إحتذاء هذه المسلمة مثال: إذا ما كان المشرِّف

---

(1) William and Martha Kneale, Op. cit. p. 42.

(2) Topica; B. IV, Ch. 1, 120 b, 17- 20.

(3) Ibid., B. IV, Ch. 1, 101 b, 20 f.f.

(4) William and Martha Kneale, Op. cit., p. 38, 39.

هو المفرح وما لا يفرح هو غير مشرف) بينما الأخيرة ليست صادقة، إلا أن الأولى صادقة، وبالمثل (إذا ما كان غير المفرح هو غير مشرّف فإن ما هو مشرف يكون مفرحاً)[1].

وأرسطو هنا يقدم القاعدة من خلال المثال فقط[2]. وحين قارن أرسطو بين القياس والاستقراء الجدليين، قال ينبغي أن نستعمل في الجدل القياسي مع الجدليين وأن نستعمل الاستقراء مع العوام من الناس.

وقد يمكن عند استعمالك الاستقراء أن تأتي بالقضية الكلية وفي بعضها لا يسهل ذلك، من قبل أنه لم يوضح لجميع المتشابهات إسم عام يضمها. إلا أنه متى دعت الحاجة إلى تناول الكلي قالوا: «وكذلك يجري الأمر في جميع ما هذه سبيله»[3].

وقد ينبغي أن تلتمس أخذ المقدمات من أصحاب القياس، وأخذ الأمثال من أصحاب الاستقراء، إذا كان كل واحد منهما يناسب مذهبه[4].

ومما سبق يتضح أن البرهان القياسي يرتقي من الكلي، على حين أن الاستقراء يتقدم إبتداء من الجزئي ليظهر الكلي المتضمن فيه[5] وفي نفس الوقت نجد أن المقدمات الأولى للقياس تعرف عن طريق الاستقراء، باعتباره المنهج الذي يتوصل به الإدراك الحسي لمعرفة الكلي[6] أما إذا نظرنا إلى موقف أرسطو كفيلسوف، لوجدنا أنه يؤكد على أن أسلوب الاستقراء يلائم عقول الجمهور، لأنه «أكثر إقناعاً ووضوحاً، فإنه الأسرع في التعليم باستخدام الحواس، وهو ينطبق بصفة عامة على الجمهور، على الرغم من أن الاستدلال البرهاني أكثر قوة وتأثيراً[7] فإذا كان الاستقراء يصلح للاستخدام مع من وقفت عقولهم عند المستوى الوصفي للعلم وينظر إليه على أنه أداة للتأثير الخطابي في الجماهير، فإن القياس يتسم بطبيعة استنباطية تحتاج إلى عقول للتخصيص وهو ما يعنيه أرسطو بقوله «وينبغي عليك أن تمارس الاستدلال الاستقرائي مع الصغار، أما الاستدلال الاستنباطي فيمارس مع المتخصصين[8].

كما أدرك أرسطو وجود علاقة بين الحد والقياس والاستقراء وقارن بينهما فرأى أن

---

(1) Topica: B. II, Ch. 8, 113 b, 22.

(2) William and Martha Kneale, Op. cit., p. 41.

(3) Topica, B. VIII, Ch. 2, 157 a 20- 25.

(4) Ibid., B. VIII, Ch. 14, 164 a 15- 17.

(5) Analytica Posteriora B. I., Ch. 1, 71 a 1- 10.

(6) Ibid., B. II, Ch. 19, 100 b 5 f.f.

(7) Topica: B. VIII, Ch. 2, 105 a 14- 15.

(8) Ibid., B. VIII, Ch. 14, 164 a 10.

الحد هو طريقة نتوصل بها إلى العلم، فهو يشترك مع القياس والاستقراء في أنها جميعاً توصل إلى بيان ماهية الأشياء. إلا أن الحد يختلف عن القياس بأنواعه، في أن الحد يشمل أيضاً الأشياء التي لا يمكن البرهنة عليها مثل المبادئ التي أشرنا إليها من قبل، كما أنه من ناحية أخرى إيجابي دائماً، ويبحث غالباً في الصفات الدالة على الماهية، لا في الصفات أياً كانت. إن الحد يتم دائماً عن طريق البدء بالأشياء المعروفة والمسلم بها من السامعين، ثم تخصيصها شيئاً فشيئاً، حتى تصل إلى حد مانع من أن يشترك شيء آخر فيه غير الشيء المعرَّف كما أنه يجب من ناحية أخرى أن يشير إلى كل الصفات التي تدخل ضمن الشيء المعرَّف. أي أن يكون الحد شاملاً. وهذا كله لا يتم إلا عن طريق التقسيم أو القسمة التي قال بها أفلاطون من قبل. فكأن أرسطو الذي أنحى باللائحة كثيراً على منهج القسمة عند أفلاطون. قد اضطر في النهاية الى العود إلى هذا المنهج من أجل إكتشاف التصورات التي تطلق في حد شيء ما. ويجب أن تبدأ القسمة بما هو أولى في التصور أي يجب تبعاً لهذا «تقسيم التصورات بعضها بالنسبة لبعض من حيث الأولية في التصور، وهذا يؤدي أيضاً إلى البحث في ترتيب التصورات بعضها بالنسبة لبعض. إلا أن هذه التصورات أو المعاني الكلية لا يمكن في نظر أرسطو أن ترد إلى معنى كلي عام يشملها جميعاً، كما هي الحال عند أفلاطون. وإنما المعاني الكلية عند أرسطو، مهما كان من عمومها، لابد أن تختلف فيما بين بعضها وبعض تبعاً لاختلاف موضوع العلم. والبحث فيها يخرج في الواقع عن نطاق المنطق أو هو على الأقل انتقال من المنطق إلى ما بعد الطبيعة. لأن البحث هنا في المعاني الكلية بوصفها أعلى المعاني كلية أي أنها ستكون علل الأشياء ومبادئها. وما بعد الطبيعة هو بحث في علل الوجود ومبادئه ولكن نظراً إلى أن هذه العلل والمبادئ ليست عامة تمام العموم، وليست من ناحية أخرى وجودية لدرجة كافية فإن من الممكن أن تضاف إلى المنطق.

ولهذا نعتقد أن هملان Hamelin كان مغالياً كثيراً حين رفض رفضاً باتاً أن يدخل المقولات في هذه الدرجة الوسطى بين ما بعد الطبيعة وبين المنطق أو أن يضيفها إلى ما بعد الطبيعة. ونظن أن تسلر Zellar الذي حكم عليه هملان في هذا بقسوة كان أقرب إلى الصواب، خصوصاً وأنه تحفظ فقال إن المقولات حلقة اتصال بين المنطق وما بعد الطبيعة.

تعقيب

1 ـ كتاب الطوبيقا فريد من نوعه، يختلف من حيث الهدف والطبيعة عن مؤلفات أرسطو الأخرى التي كثيراً ما يقارن بها.

2 ـ يبدو أن ممارسة فني التصنيف والتعريف في الأكاديمية، هي التي حددت محتويات كتاب الطوبيقا ومن الممكن أن تكون نظرية المحمولات هي التي أكسبت كتاب

الطوبيقا الوحدة بما تنطوي عليه من وحدة قد درسها الأكاديميون من قبل، لأن أرسطو يعرض للمصطلحات الأساسية مثل الخاصة والعرض والجنس والنوع والفصل، كما لو كانت معروفة من قبل. وكتاب الطوبيقا هو نتاج للتفكير في المنهج الجدلي المستخدم في الأسئلة المتعلقة بالتعريف والتصنيف.

3 ـ قام أرسطو في بداية كتاب الطوبيقا بالتمييز بين المقدمة الجدلية والمسألة الجدلية وهما تعبران عن أسئلة، والاختلاف بينهما كما يقول أرسطو هو الاختلاف في الشكل فقط، أي أنه مثل الاختلاف بين السؤال القائل: (هل الحيوان هو جنس للإنسان) والسؤال القائل: (هل الحيوان هو جنس للإنسان أم لا)[1] إن كلمة مقدمة تعني دائماً في كتاب التحليلات قضية. ويبدو أن المسألة تعني قضية[2].

4 ـ استخدم أرسطو أربعة ثوابت منطقية، هي السلب والربط والتضمن والفصل استخدم السلب حين وضع قواعد التعامل بين القضايا المتناقضة والمتضادة واستخدم الربط والتضمن حين صاغ القياس في صورة قضية شرطية متصلة تعبر المقدمتان مرتبطتين بواو العطف عن المقدمة، وتعبر النتيجة عن التالي[3] واستخدم ثابت الفصل حين ميز بين المقدمة الجدلية والمسألة الجدلية وذلك في كتاب الطوبيقا[4].

5 ـ الاستدلال الجدلي هو استدلال يقوم على المناقشة والحجة، ويحاول المشتركون فيه الاتفاق على المقدمات التي يبدأون منها، ونعلم أن هذا النوع من الاستدلال الذي يقوم على المناقشة كان مستخدماً لدى السوفسطائيين وسقراط، وكذا في المحاورات السقراطية، كما أنه كان مستخدماً في بلاد الاغريق في الحديث والمناقشة وفي المجادلات السياسية. وقد عرَّف أرسطو الجدل في كتاب الطوبيقا بقوله: إنه علم ما يحدث ليس عندما نفكر بأنفسنا وإنما عندما نتحدث مع الآخرين ويحاول كل منا إقناع الآخر بمسألته من أجل إيجاد حجج جديدة ندعم بها موقفنا.

ومشكلة أرسطو هي نفسها مشكلة سقراط، وهي إيجاد المقدمات التي يتفق خصمك معك عليها وعن طريقها تضطره إلى قبول النتيجة التي تريدها. والاستدلال الجدلي عند أرسطو ينقسم إلى استقراء وقياس. ويبدأ كل منهما في نظر أرسطو من المعارف السابقة، بغية التوصل إلى معارف جديدة.

---

(1) Topica Bi, Ch. 4, 101 b 28, 33.

(2) William Kneale and Martha Kneale, The development of logic p. 34. Topica Bi, Ch. 4 101 b 28, 33.

(3) أيضاً د. محمود فهمي زيدان المنطق الرمزي نشأته وتطوره ص 30، ص 42.

(4) Topica Bi, Ch. 4, 101 b 28- 33.

6 ـ إن نظرة أرسطو للاستقراء في كتاب الطوبيقا مختلفة عن نظرته له في التحليلات الأولى، حيث يرى في الباب الأول من الطوبيقا أن الاستقراء هو انتقال من الأفراد الجزئية إلى الكليات، مثال ذلك: إذا كان الربان الماهر هو الأفضل فالأمر كذلك بالنسبة للفارس، ومن ثم يصبح الماهر في كل هذه الأمور هو الأفضل ويقرر أيضاً في الباب الثامن من الطوبيقا: أن (الاستقراء ينتقل من حالات فردية إلى حالات كلية، ومن المعلوم إلى المجهول ويشترط لمثل هذا الانتقال أن ـ نبحث عن أوجه التشابه ونفحصها جيداً)، لأننا لن نستطيع التوصل للحكم الكلي من البيانات التي أمامنا، ما لم نقم باستقراء الأفراد في الحالات التي تكون متشابهة. وهذا المفهوم للجدل وثيق الصلة بالجانب العلمي عند أرسطو.

7 ـ ميز أرسطو بين ثلاثة أنواع من الأقيسة وهي:

أ ـ الأقيسة الجدلية.

ب ـ الأقيسة المموهة.

ج ـ الأقيسة البرهانية أو العلمية.

ولا تختلف هذه الأنواع الثلاثة للقياس من حيث صورتها، بل يكمن الاختلاف فيما بينها في نوعية المقدمات التي تبدأ منها. فالقياس الجدلي يتفق مع البرهاني في أنه استدلال صحيح، ويختلف عنه في أن مقدماته محتملة ولا يتفق مع السوفسطائي في شيء، لأن هذا يستند إلى قضايا مموهة والاستدلال فيه قد يكون صحيحاً أو فاسداً، إذن فليس الجدل علماً أو منهج العلم، كما أراد أفلاطون، ولكنه الاستدلال على وجه الاحتمال ويستعمل في الخطابة بنوع خاص.

8 ـ للجدل فوائد منها: أنه رياضة عقلية، وأنه منهج يستطيع العالم والجاهل أن يمتحن بموجبه مدعي العلم، وله أيضاً فائدة علمية هي: أنه يساعد على كشف المبادئ الأولية في أي علم من العلوم ببحث الآراء العامة وآرا العلماء في موضوع ذلك العلم، فإن العلوم الجزئية لا تبرهن بنفسها على مبادئها الخاصة، فامتحان الآراء يعين العقل على الاقتراب من المبادى ووضع المسائل. وقد كان أرسطو القدوة في هذا المنهج علماً وعملاً، ففي كل علم وكل مسألة سرد أقوال المتقدمين وفحصها، ومهد بذلك لدراسة المسألة، بحيث يمكن أن يستخرج من كتبه تاريخ الفلسفة والعلم والفن

الباب الثاني

الجدل عند كنط

الفصل الأول

المنطق الصوري عند كنط

تمهيد:

كان كنط يعتقد أن علم المنطق قد تم واكتمل على يد أرسطو كنسق من نظريات مطلقة الصدق[1] وأن أي جهد قام به المناطقة من بعد أرسطو إنما هو مزيد من تحسين أو تنسيق، لا إضافة نظرية جديدة أو تصحيح أخطاء[2].

وقد قسم كنط المنطق إلى قسمين: منطق صوري، ومنطق ترنسندنتالي:

أولاً: المنطق الصوري

سمى كنط المنطق الصوري بالمنطق العام، ورأى أن هذا المنطق لا يهتم بعلاقات صِيَغِه بالأشياء، وإنما يهتم بالعلاقات المنطقية التي ترتبط بها الصيغ ذاتها، فهذا المنطق يجرد صِيغه من كل علاقة بالمعرفة، أي كل علاقة للمعرفة بموضوع، وينظر فقط إلى الصيغة المنطقية في علاقة معرفة بمعرفة أخرى[3].

وقد رأى أن هذا المنطق يستفيد من بعض التصورات مثل التصورات الخاصة بالصدق والموضوع والمحمول والقضايا الشرطية وما إليها. ويخبرنا على سبيل المثال بما يعطي الصدق لقضية شرطية ويعطي الصدق لمقدمها ثم يعطي الصدق لتاليها الذي يتبعه بالضرورة. ولكن ليس لديه ما يقوله بطريقة مباشرة عن الحالات التي يمكن أن تستخدم فيها الصورة الشرطية لقضية في ذاتها لإصدار أحكام صادقة أو صحيحة. إن حالة واحدة ممكنة مرتبطة بأخرى فإذا أعطينا الأولى أمكننا أن نستنتج وجود الحالة الثانية.

كما رأى كنط أن هذا المنطق يقدم لنا أيضاً في حالة القضية الجزئية فكرة عن شيء ما

(1) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 109.

(2) Critique., Prefoce P. VIII.

(3) Critique., A. 55, B. 79.

يظهر كموضوع للحمل ولا يكون في ذاته محمولاً، لكنه لا يقول شيئاً عن الحالات التي يمكن أن نستفيد فيها من هذه الفكرة في أحكامنا على الأشياء[1].

وحين حاول تعريف المنطق الصوري، قدم أولاً التعريف التقليدي له فقال: إنه العلم الذي يبحث في القواعد أو القوانين الصورية الضرورية لكل فكر، ومن ثم نستبعد من المنطق الصوري البحث في أي محتوى أو مضمون تجريبي لهذا الفكر[2] ـ هذه القواعد أو القوانين كلية ضرورية، كلية بمعنى أن كل إنسان يخضع لها في تفكيره بلا استثناء، وضرورية بمعنى أن كل فكر إنساني لا يتصور نقائض تلك القواعد أو القوانين ـ ومن ثم يقرر كنط أن المنطق الصوري علم قبلي حيث أن القبلي عنده يعني ما هو كلي ضروري[3].

وقد إهتم كنط في بادئ الأمر بالنظر في المنطق الصوري كمفتاح لاكتشاف المقولات[4] وقسم المنطق الصوري إلى مبحثين رئيسيين: مبحث التحليل ومبحث الجدل، وقصد بالتحليل البحث في التصورات والقضايا والأقيسة، ورأى أن ـ التحليل لا يقدم لنا معارف جديدة عن العالم، وإنما يقدم لنا المبادئ الصورية التي يسير عليها الفكر في استدلاله[5]. وقد إتخذ كنط هذا المبحث ليكون رائداً له في إقامة ما أسماه التحليل الترنسندنتالي.

وقد قسم كنط هذا التحليل بدوره إلى قسمين: تحليل التصورات Analytic of concepts الذي حوى نظريته الجديدة في المقولات Categories وتحليل المبادئ Analytic of Principles الذي حوى عدداً من القضايا التركيبية القبلية المشتقة من تلك المقولات والتي اتخذها فروضاً قبلية للإدراك العام والفكر[6].

أما عن الجدل فقد عرفه كنط كمبحث من مباحث المنطق الصوري ـ تعريفات مختلفة في سياقات مختلفة. عرفه في مكان ما بأنه (منطق الخداع) Logic of illusion وقصد بذلك أن الجدل يتناول مبادئ صورية للفكر، لكن بعض من استخدموه كانوا ميالين إلى جعله أداة لتوسيع معارفنا عن الأشياء وهم في ذلك مخدوعون لأنهم ظنوا أنهم اكتشفوا بالجدل معارف جديدة عن العالم[7]. لكنا نجد تعريفاً آخر يسوقه كنط للجدل الأرسطي فيقول عنه:

---

(1) Strawson The Bounds of sense p. 75.

(2) Critique; B. 79.

(3) د. محمود فهمي زيدان ـ المرجع السابق، ص 124.

(4) أنظر:
A- Critique: B. 68. B. 93.
B- Sbrawson; The Bounds of Sense p. 74.

(5) د. محمود فهمي زيدان ـ المرجع السابق، ص 124، 125.

(6) نفس المرجع، ص 265.

(7) Critique' p. 86.

إنه ذلك الذي يستبعد كل مضمون المعرفة وينحصر في استعراض الأغاليط Fallacies الكامنة في صورة الأقيسة[1]. وهما تعريفان مختلفان وكلاهما بعيد عن معنى الجدل الأرسطي، فأرسطو لم يقصد بالجدل أنه مبحث الأخطاء المنطقية الصورية، وإنما هذا المبحث الأخير يجعله أرسطو مبحثاً مستقلاً عن الجدل وهو ما سماه (الأغاليط السوفسطائية) Sophistic Fallacies يتناول أرسطو في هذه الأغاليط تلك الأقيسة التي تبدو في ظاهرها أقيسة لكنها في الحقيقة ليست كذلك ويبين عدد الأغاليط، ومنها إشتراك اللفظ equivoction وتجاهل المطلوب ignoratio elenchi والمصادرة على المطلوب petitio principii ونحو ذلك.

يتضح مما سبق أن كنط قد عرف الجدل الأرسطي تعريفاً خاطئاً، لأن هذا الجدل لم يكن بحثاً في الأخطاء المنطقية أو إنتقالنا الخادع من أقيسة صورية إلى إثبات ما يدل عليها في الواقع.

لعل أحد أسباب خطأ كنط في تصوير الجدل الأرسطي هو أن حديث أرسطو عن الأخطاء المنطقية، إنما ضُمّ إلى كتاب الجدل. إذ أننا نعلم أن كتاب الطوبيقا يتألف من تسعة أبواب، جعل أرسطو موضوع الباب التاسع الأغاليط السوفسطائية[2].

ونلاحظ أن تقسيم كنط للمنطق الصوري إلى تحليل وجدل يتسق إلى حد ما ولكن ليس إتساقاً كاملاً مع منطق أرسطو[3]. فبينما يقصر أرسطو التحليل على موضوع الاستدلال، يرى كنط أن التحليل يضم مبحث التصورات والقضايا إلى جانب مبحث الاستدلال. ومن ثم يتضمن التحليل بالمعنى الكنطي كتب المقولات والعبارة لارسطو إلى جانب كتابيه في التحليلات. وبينما يرى أرسطو أن الجدل هو القياس الاحتمالي يستخدم كنط الجدل بمعنى مختلف[4].

كما نلاحظ أن كنط لم ينظر دائماً إلى المنطق الصوري نظرة أرسطية خالصة، وإنما أراد أيضاً أن يجعله عنصراً من عناصر فلسفته (النقدية) ومن الشواهد على هذه النظرية «النقدية» أنه لم ينظر إلى المنطق الصوري نظرته إلى الجدل حين عرفه بأنه منطق الخداع وسندرك أهمية هذا التعريف فيما بعد حين نعرف أن الجدل الترنسندنتالي كان أساساً لثورة كنط على كثير من الميتافيزيقيات السابقة عليه. شاهد آخر هو تعريفه للمنطق ـ وقد سبق لنا أن قدمنا تعريف كنط للمنطق ـ تعريفاً تقليدياً.

---

(1) Ibid., p. 390.

(2) د. محمود فهمي زيدان: كنط وفلسفته النظرية، ص 266، 267.

(3) التحليل عند أرسطو موضوع كتابي التحليلات الأولى والثانية ويتناول فيهما نظريات القياس والبرهان والاستقراء.

(4) د. محمود فهمي زيدان، المرجع السابق، ص 125.

ونتعرض الآن لتعريف كنط النقدي، وهو تعريف يتسق ونظريته في المعرفة أو بمعنى أدق ونظريته في العقل الفعال.

نعلم أن المنطق الصوري هو علم القواعد الصورية لكل فكر. وأن العقل الفعال عند كنط هو قدرة العقل الإنساني على إنتاج تصورات من ذاته[1] كلاهما لا يعتمد على الخبرة، ومن ثم فكلاهما قبلي. فيصبح العقل الفعال مصدر الفكر الصورى، ومن ثم يعرف كنط المنطق الصوري، بأنه العلم الذي يبحث في قواعد العقل الفعال بالاجمال[2] أو العلم الذي يحوي قواعد الفكر الضرورية ضرورة مطلقة بدونها يكون استخدام العقل الفعال مستحيلاً، ومن ثم يتناول المنطق العقل الفعال متجاهلاً الموضوعات التي يتوجه إليها ذلك العقل[3].

ثانياً: المنطق الترنسندنتالي

كان كنط أول من استخدم (المنطق الترنسندنتالي) وقصد به أن يكون علماً جديداً، وركناً أساسياً من أركان فلسفته النقدية، ولكي يمكن فهم موضوع هذا العلم، يذكر نقطتين أساسيتين فيه:

أ ـ يتناول المنطق الترنسندنتالي القواعد والمبادئ الصورية الضرورية للتفكير في عالم خبرة إنسانية. هذه القواعد والمبادئ صورية من حيث أنها لا تتعلق بشيء تجريبي معين، وإنما تتعلق بالسمات العامة التي يمكن تطبيقها على كل ما يكون موضوعاً لإدراكنا، أو معرفتنا وهي ضرورية، من حيث أن عالم الخبرة الإنسانية يكون مستحيلاً بدونها.

ومن ثم يتعلق المنطق الترنسندنتالي لا بالصورة المنطقية الخالصة لفكرنا فحسب وإنما بمضمون هذا الفكر أيضاً يميز كنط في المضمون بين ما هو تجريبي وما هو صوري (أو قبلي)، ويعني بالمضمون الصوري التصورات القليلة. وفي ذلك يقول كنط: «... ينبغي أن يكون لدينا منطق لا نستبعد منه كل مضمون المعرفة، يجب أن يستبعد ذلك المنطق ما له مضمون تجريبي، ويجب أن يحوي فقط الفكر الخالص في شيء ما[4]».

ب ـ يتناول المنطق الترنسندنتالي بحثاً في مصدر هذه القواعد أو التصورات والمبادئ وحدودها. يجد هذا المنطق ذلك المصدر في العقل الفعال[5]. وحين يتساءل عن

---

(1) Critique: p. 75.

(2) Ibid., p. 76.

(3) Ibid., p. 77.

(4) Critique: p. 80.

(5) اعتاد كثير من فلاسفتنا المتخصصين أن يترجموا understanding لكلمة (فهم) وهي ترجمة حرفية، ونرى =

الموضوعات التي يمكن أن تنطبق عليها هذه التصورات. يجيب انها موضوعات الحس، ويقصد كنط بذلك أن موضوعات الإدراك الحسي هي كل ما يمكن لتلك التصورات والمبادئ أن تشير إليها ويسمى ذلك بالصدق الموضوعي Objective validity لتلك التصورات والمبادئ وفي ذلك يقول كنط «إننا نؤلف لأنفسنا فكرة علم للمعرفة، يتناول العقل الفعال والعقل الخالص حيث نفكر في الأشياء تفكيراً قبلياً بحتاً، وينبغي أن نسمي ذلك العلم ـ الذي يجب أن يحدد مصدر تلك المعرفة ومداها وصدقها الموضوعي ـ المنطق الترنسندنتالي»[1].

وقد قسم كنط المنطق الترنسندنتالي إلى تحليل ترنسندنتالي وجدل ترنسندنتالي: موضوع التحليل الترنسندنتالي تحليل العناصر أو الشروط القبلية التي يضعها العقل الفعال لكي يكون أي موضوع لإدراكنا الحسي ممكناً موضوع الجدل الترنسندنتالي، فقد استخدم هذه العناصر القبلية في موضوعات ما وراء الخبرة الحسية، كأن نطبق التصور القبلي للجوهر على موضوعات لا تُعطى لنا في الخبرة، كالله والروح الإنسانية وما إلى ذلك، حين نستخدم تلك التصورات كذلك نخطئ وننخدع. ويتعرض كنط في الجدل الترنسندنتالي لنقد كل ميتافيزيقيات العقليين[2].

= أن ترجمتها عند كنط (العقل الفعال) فهذه العبارة أكثر تعبيراً عن موقف كنط وينبغي أن نعلم أن العقل الفعال الكنطي مختلف عن العقل الفعال الأرسطي، ولا صلة له البتة بالعقل الفعال عند فلاسفة العصور الوسطى والعقل الفعال هو أحد وظائف العقل الانساني عند كنط. فقد رأى كنط أن للعقل الانساني ثلاثة وظائف هي:

أ ـ القدرة الحسية Sensibility

ب ـ والعقل الفعال Understanding

جـ ـ العقل الخالص Reason

وقد سمى هذه الوظائف الثلاثة مجتمعة. بملكة المعرفة، ويعني كنط بالقدرة الحسية ما بفضلها نستقبل الانطباعات الحسية، كما نستقبل صورتين قبليتين هما المكان والزمان، ويعني بالعقل الفعال ما تصدر عنه التصورات القبلية وما ستسمى من بعد المقولات، ويعني بالعقل الخالص ميلنا إلى التفكير المطلق وحقائق الأشياء.

ونلاحظ أن كنط قد استخدم في بعض الأحيان العقل الخالص بالمعنى السابق وفي أحيان أخرى بمعنى ملكة المعرفة التي تضم القدرة الحسية والعقل الفعال والعقل الخالص. د. محمود فهمي زيدان: كنط وفلسفته النظرية، ص 55.

(1) Critique: p. 81- 82.

(2) Ibid., p. 87- 89.

أ ـ التحليل الترنسندنتالي

يهتم التحليل الترنسندنتالي بتقسيم معرفتنا القبلية إلى العناصر التي تتألف منها وينقسم مبحث التحليل الترنسندنتالي إلى قسمين: تحليل التصورات وتحليل المبادئ[1]. ولم يقصد كنط بكلمة (تحليل) هنا توضيحاً وتمييزاً، وإنما يقصد بحثاً فيما إذا كان لدينا حقاً مثل هذه التصورات القبلية أم لا، وإن كانت لدينا، فما مصدرها وحدودها ومعيار موضوعيتها. وتحليل التصورات هو تحليل لملكة العقل الفعال[2] بما أنها المصدر الوحيد لتلك التصورات.

ويضع كنط نظريته في تحليل التصورات (المقولات Categories) ويضع في تحليل المبادئ مجموعة القضايا التركيبية القبلية التي يرى أنها مبادئ الإدراك العام common sense للتفكير في العالم الطبيعي أو عالم الظواهر، كما أنها مبادئ المعرفة العلمية يجيب كنط في تحليل المبادئ على ثاني أسئلته الثلاثة العامة الهامة وهو كيف يكون العلم الطبيعي الخالص ممكناً؟ ومن ثم يعتبر كنط مبحث تحليل التصورات مدخلاً إلى مبحث تحليل المبادئ[3].

ب ـ الجدل الترنسندنتالي

عنى كنط بالجدل الترنسندنتالي أنه (منطق الخداع)، وهو ذلك المبحث الذي يحلل أخطاء النظريات الميتافيزيقية السابقة، وينبه إلى الحذر من الوقوع في هذه الأخطاء، موضوع الجدل الترنسندنتالي إذن هو إثبات بطلان الميتافيزيقيات السابقة وأنها «خداع» وأنها ميتافيزيقيات غير مشروعة[4].

ولن نتناول دراسة الجدل الترنسندنتالي هنا بالتفصيل، لأنه موضوع الفصل الثاني. ولما كان موضوع هذا الفصل هو المنطق الصوري عند كنط فيلزم أن نتناول النقاط الآتية:

أولاً: موقف كنط من تصنيف أرسطو للقضايا.

ثانياً: تصنيف كنط لصور الأحكام.

ثالثاً: نظرية كنط في المقولات.

أولاً: موقف كنط من تصنيف أرسطو للقضايا:

قبل أن نعرض لموقف كنط من تصنيف أرسطو للقضايا، يجدر بنا أن نعرض أولاً

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي ـ كنط، ص 202، 204.

(2) Critique: p. 90- 91.

(3) د. محمود فهمي زيدان، المرجع السابق، ص 123، 124.

(4) نفس المرجع، ص 267.

لتصنيف أرسطو حتى نتمكن من المقارنة بين موقف كل من الفيلسوفين في هذا الصدد.

أولاً: تصنيف أرسطو:

أ ـ تصنيف أرسطو للقضايا:

الوحدة الأولى في التفكير هي الحكم لا التصور فالتصور ينحل في النهاية إلى طائفة من الأحكام الممكنة التي جمعت في التصور، واللغة هي التي تخدعنا فتجعلنا نظن أن التصور هو الوحدة الأولى في الفكر، والحكم إذا عُبّر عنه في اللغة سمي قضية[1].

وقد عرف أرسطو القضية بأنها قول نثبت أو ننقض بواسطته شيئاً ما عن شيء آخر[2]. ومن هنا نرى أنه ليس ثمة فارق من الناحية المنطقية بين القضية والحكم فما تعبر عنه القضية هو الحكم، والحكم هو عملية عقلية معبراً عنها في قضية، والقضية هي مضمون الحكم أو رداؤه أو إذا تكلمنا بلغة أرسطية، قلنا: إن الحكم صورة لمادة هي قضية ومن هنا لا نرى فارقاً بين الإثنين[3].

وقد كان المحور الرئيسي لشتى المذاهب المنطقية عند أرسطو فنازلاً، هو التماس الشروط التي تجعل قضية ما صادقة حتى لقد كانت تلك المذاهب المنطقية تعرف القضية في المنطق بأنها ما يجوز وصفه بالصدق أو الكذب[4].

وقد قال أرسطو في هذا الصدد أن القضية وحدها هي التي يمكن أن يحكم عليها بالصدق أو الكذب[5]. وأما العبارات التي يجوز وصفها بإحدى هاتين الصفتين ـ كالأمر والرجاء ـ فليست قضايا ولا يكون للمنطق شأن بها. على أن «الصدق» المنشود لم يكن يشترط فيه عند تلك المذاهب أن يكون متصلاً بالتطبيق العملي للعبارة التي نصفها بأنها صادقة: ولهذا كان من الجائز أن يتصور الإنسان بفكرة البحث قضية، فيقبلها المنطق ما دامت صالحة لأن توصف بالصدق أو الكذب[6].

وقد إتخذت القضية التي عنى بها أرسطو صورة واحدة هي صورة القضية التي تنسب صفة معينة أو فعلاً معيناً إلى موصوف أو فاعل وهي القضية الحملية.

أما أنواع القضايا الأخرى المعروفة في المنطق كالقضية الشرطية المتصلة أو الشرطية

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي، ص 89.

(2) De Interpretatione: Ch. 4, 16 b 26- 30.

(3) د. علي سامي النشار: المنطق الصوري، ص 24.

(4) جون ديوي: المرجع السابق، ص 13.

(5) De Interpretatione: Ch. 1, 16 a 13 and Ch. 4, 17 a 7.

(6) جون ديوي: المرجع السابق، ص 13.

المنفصلة فلم يعني بها، لأنه عدها مركبة من هذه القضية الحملية. أما العبارات الأخرى مثل الدعاء والتمني فقد ترك دراستها للخطابة والشعر[1].

قلنا: إن القضية التي إهتم بها أرسطو هي القضية الحملية وأول ما يمكن أن نتساءل عنه هو: ما هو الموضوع الأساسي للحمل في المنطق الأرسطي؟

نعلم جيداً أن الموضوع الأساسي للحمل عند أرسطو هو الشيء الجزئي المادي الموجود بالفعل وهو الإنسان الجزئي أو الحصان الجزئي أو الشجرة الجزئية وهذا مطابق للأمثلة المستخدمة في متن كتبه المنطقية[2].

فقد سمى أرسطو الشيء الجزئي الواقعي (بالجوهر الأول) ففي اليونانية كان لمصطلح Pro'Téousia. يعني الوجود الأولي وقد وضع هذا المصطلح لتمييز الشيء الجزئي المعين كشيء أساسي على الإطلاق من بين الموضوعات التي يتناولها المنطق.

وهي بمثابة الوجود الحقيقي القابل لأن يحمل عليه كل الكمالات الأخرى، أما الجواهر الثانوية كما في متن كتب أرسطو المنطقية، فهي الأنواع كالإنسان والحصان والجسم وما شابه ذلك متخذة صورة كلية. وهي جميعاً يمكن حملها على الجوهر الأولي أي على الإنسان الجزئي المعين مثل سقراط أو أفلاطون أو يمكن حملها على الحصان الجزئي أو على الحجر الجزئي.

أما الصفات العرضية مثل أبيض، واسع، عداء وما إليها فإنها تحمل على جواهر وتحمل بصفة أساسية على الجوهر الجزئي، فلا يوجد شيء أساسي من بينها يمكن أن تحمل عليه. ويعد الجزئي المعين من وجهة نظر المنطق الأرسطي هو الموضوع الأساسي للحمل، إنه الوجود الأولي الذي يحمل عليه البناء المنطقي كله.

فقد ورد في أحد النصوص المنطقية أن هذا الوجود هو الوجود الأولي في أجلى معاني هذا التعبير[3]. ويقول أرسطو من ناحية أخرى في كتاب الميتافيزيقا أن الصورة وليس المركب هو الجوهر الأولي[4].

---

(1) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص 261.

(2) Categories: Ch. 5, 2 a 13- 14, 2 b 13.

(3) Ibid., Ch. 5, 2 b 4- 6, 15- 17.

(4) Metaphysica: B. VI; Ch. 7; 1032 b 1- 14, Ch. 11; 103 7a 1- 8

وفيما يتعلق بالصعوبات الناشئة عن استخدام أرسطو المزدوج للجوهر الأول أنظر بحث:

Moravcsik «Aristotle, on Categories» The Review of Metaphysics, XIV 1960, 83- 84.

وأيضاً: Moravcsik, Aristotle a Collection of critical Essays pp. 93- 94.

وقد إهتم أرسطو بالنظر إلى محمول القضية، فميز بين أنواع أربعة من المحمولات حيث رأى أن المحمول إما أن يكون معبراً عن حد للموضوع، أو عن خاصة له، أو عن جنس، أو عن عرض[1].

فقد رأى أن محمول أي قضية إما أن يكون من الممكن إبداله بموضوعها أو لا، فإن كان يمكن إبداله فهو يعبر عن تعريف للموضوع[2] أما في حالة عدم إمكان إحلال المحمول محل الموضوع فهو إما أن يكون عنصراً من عناصر التعريف وهو في هذه الحالة يكون جنساً للموضوع أو أنه لا يكون عنصراً من عناصر التعريف، ويكون في هذه الحالة بمثابة عرض له[3].

ومما سبق يتضح أن أرسطو قد رد القضايا بشتى أنواعها إلى نوع واحد أساسي هو ما يسمى بالقضية الحملية، أي القضية التي تتألف من موضوع ما يحمل صفة ما، أو إن شئت فقل إنها تتألف من موصوف وصفته، والشيء الموصوف يكون «جوهراً ثابتاً» أو «عنصراً ثابتاً» أو «حقيقة ثابتة». ثم تختلف بعد ذلك الصفات التي ننسبها إليه في كل قضية على حدة.

وهكذا يكون قوام القضية المنطقية عند أرسطو جوهراً ثابتاً يكون موضوعها، ثم صفة ما تكون محمولها[4].

وتقوم القضية المنطقية عند أرسطو على ثلاثة أركان[5]، موضوع ومحمول

---

(1) Topica: B. I., Ch. 8, 103 b 4- 6.

(2) وهذا النوع من القضايا التي توجد فيه مساواة بين الموضوع والمحمول يقابل القضايا التحليلية.

(3) David Ross: Aristotle. P. 57.

وتندرج الأنواع الثلاثة الأخيرة من القضايا تحت القضايا التركيبية.

(4) جون ديوي ـ المنطق، نظرية البحث، ص 168.

(5) تتألف القضية من عنصرين في بعض اللغات ومن ثلاثة في لغات أخرى. والعنصران حدان يسمى أحدهما موضوعاً والآخر محمولاً والعنصر الثالث هو ما يسميه المناطقة بالرابطة، وهو فعل الكينونة الذي يربط بين الموضوع والمحمول، ففي اللغات العربية والهند أوروبية مثلاً، الرابطة فيها غير ظاهرة. أما في اللغات الانجليزية والفرنسية وغيرها فوجود الرابطة لازم. وكان المناطقة يظنون حتى وقت قريب أن الرابطة عنصر ضروري لصورة القضية، ويتضمن قولهم هذا إن اللغات التي لا رابطة في قضاياها. لغات لم تصل إلى درجة عالية من التطور، ولكنا نعلم الآن أن الرابطة ليست لها ضرورة منطقية. توجد الرابطة أو لا توجد حسب تركيب هذه اللغة أو تلك فمثلاً في بعض اللغات نجد أن الصفات يجب عليها التصريف كالأفعال كاللغة اليابانية والكورية، وهناك لغات لا تعرف فيها الصفات كالعربية.

تختلف بعض اللغات عن بعضها الآخر في ترتيب وضع الفعل والفاعل والمفعول في عباراتها، فمثلاً يوضع الفاعل ثم الفعل ثم المفعول في العبارات الانجليزية والفرنسية والصينية ويوضع الفعل =

ورابطة[1].

وقد أورد أرسطو تصنيفات عديدة للقضايا، أهمها ما يعرف بالتصنيف الرباعي للقضايا، وهو يقوم على النظر إلى كم وكيف القضية، ولكننا سنصطلح تصنيفاً جديداً للقضايا الأرسطية، يقوم على النظر في القضايا من جهتين:

أولاهما: من حيث مضمون القضايا أي من حيث الموضوع الذي تتحدث عنه.

وثانيهما: من حيث صورها أي الهيئة التي تتخذها.

1 ـ من حيث المضمون: صنف أرسطو القضايا في كتاب الطوبيقا إلى ثلاثة أصناف: 1 ـ قضايا خلقية. 2 ـ قضايا طبيعية. 3 ـ قضايا منطقية.

فالقضية الخلقية: مثل قولنا «لمن أولَى أن نطيع: لآبائنا أو للنواميس متى اختلفا؟».

والقضية الطبيعية: مثل قولنا «هل العالم أزلي أم لا؟».

والقضية المنطقية: مثل قولنا «هل العلم بالمتضادات واحد بعينه أم لا؟»[2].

وقد صنف أرسطو في كتاب التحليلات الأولى القضايا المنطقية إلى قضايا برهانية وقضايا جدلية. أما عن البرهانية، فهي قضايا يراد فيها إثبات الحق[3]، فالمفهوم الأرسطي للبرهان هو اليقين بثبوت المحمول للموضوع عن طريق معرفة الصلة الحقيقية لثبوته له. فكل قضية علم فيها بثبوت المحمول للموضوع، وكان ذلك عن طريق معرفة العلة التي من أجلها ثبت المحمول للموضوع فهي قضية برهانية[4].

أما القضية الجدلية، فهي مسألة ذائعة. إما عند جميع الناس أو عند أكثرهم أو عند جماعة الفلاسفة أو عند أكثرهم أو عند أهل النباهة منهم[5].

= الفاعل فالمفعول في العربية، وبوضع الفعل فالمفعول فالفاعل في الاسبانية، وبوضع الفاعل فالمفعول فالفعل في اللاتينية.

نريد أن نقول أن تصريف الصفات أو اختلاف وضع أجزاء الكلمة في الجملة ليس له أي دلالة منطقية.

(1) أنظر De Interpretatione: Ch. 2, 16 a 20 , Ch. 4, 17 a 5

وأيضاً. محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي ص 18، 19.

والأستاذ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 121، 122.

(2) Topica, B.I; Ch. 5, 17 a 21- 24.

(3) Analytica Priora, B.I; Ch. 1, 24 a 22- 24 b 2.

(4) ابن سينا ـ البرهان ص 28 وأيضاً الأستاذ محمد باقر الصدر ـ الأسس المنطقية للاستقراء ص 17 ـ 21.

(5) Topica: B. II; Ch. 10, 104 a 8- 13.

وأعتقد أن التصنيف السابق للقضايا هو تصنيف لأهم العلوم وليس تصنيفاً للقضايا.

2 ـ **من حيث الصورة**: ويمكننا أن نصنف القضايا من حيث الصورة في ثلاث قوائم، وذلك على أساس النظر إلى النقاط الآتية:

أ ـ النظر إلى كم وكيف القضية معاً.

ب ـ بناء القضية.

جـ ـ جهة الحكم.

أ ـ من حيث كم وكيف القضية: إن أهم تصنيف للقضايا عند أرسطو هو ذلك التصنيف القائم على النظر إلى كم[1] وكيف[2] القضية وقد ذكره في كتاب التحليلات الأولى. فقد عنى أرسطو بالتمييز بين القضايا وذلك من جهة الكم والكيف وانتهى إلى وجود أربعة أنواع من القضايا هي:

الكلية الموجبة[3] مثل كل س هي ص

الكلية السالبة[4] مثل لا س ص

الجزئية الموجبة[5] مثل بعض س ص

الجزئية السالبة[6] مثل بعض س ليست ص.

وقد رمز الأوربيون لهذه القضايا بالحروف (A.E.I.O) وبناء على هذه التفرقة بين أنواع القضايا حدد أرسطو مقدمات القياس وأمكنه استخراج نظريته الخاصة به التي عرضها في التحليلات الأولى[7].

---

(1) قسم أرسطو القضايا من حيث الكم إلى كلية وجزئية

Analytica Priora: B I; Ch. 32, 47 b 15- 40.

(2) وقسم أرسطو القضايا من حيث الكيف إلى إيجاب وسلب، ورأى أن الإيجاب هو الحكم بشيء على شيء والسلب هو الحكم بنفي شيء عن شيء.

De Interpretatione, Ch. 6., 17 a 25- 26.

(3) Analytica Priora; B. I., Ch. 1, 24 b 26.

(4) Ibid., B. I; Ch. 1, 24 b 30.

(5) Ibid., B. I. Ch. 2, 25 a 10.

(6) Ibid., B. I., Ch. 2, 25 a 12- 22.

(7) د. أميرة حلمي مطر. الفلسفة عند اليونان ص 262.

وقد أقام أرسطو تصنيفه هذا للقضايا على أساس النظر إلى كم الموضوع مهملاً النظر إلى كم المحمول[1]. وبالرغم من أن المنطق التقليدي كان يقوم دائماً على أساس فكرة كمية المحمول دون أن يعبر بوضوح عن هذه الكمية[2]. وقد أدرك أرسطو نفسه هذه الفكرة ودليلها على ذلك نظريته في العكس المستوى.

ب ـ **من حيث بناء القضية**: قسم أرسطو القضايا في كتاب العبارة إلى قضايا بسيطة وقضايا مركبة، ورأى أن الحكم البسيط هو لفظ دال على أن الشيء موجود أو غير موجود حسب قسمة الأزمان، والمؤلف من هذه بمنزلة القول الذي صار مركبا[3]. ولم يعط لنا أمثلة على هذين النوعين من القضايا.

وأعتقد أن أرسطو كان يقصد بالقضايا البسيطة القضايا التحليلية وكان يقصد بالقضايا المركبة بالقضايا الشرطية المتصلة بنوعيها، ويتضح هذا من النظر إلى صياغته لضروب القياس في أشكاله الثلاثة.

جـ ـ **من حيث جهة الحكم**: أورد أرسطو في كتاب التحليلات الأولى تصنيفاً للقضايا من حيث الجهة فصنفها إلى قضايا مطلقة واضطرارية وممكنة، وكل واحدة من هذه إما أن تكون موجبة وإما سالبة. فالموجبة والسالبة كل واحدة منها، إما أن تكون كلية، وإما جزئية، وإما شخصية[4].

ب ـ تصنيف كنط للقضايا:

عند كنط لكل قضية مضمون وصورة، أما المضمون فهو معناها أو ما تدل عليه وإما الصورة فهي الطريقة التي بفضلها ترتبط حدودها. وسوف نبدأ أولاً بدراسة القضايا عند كنط من حيث المضمون، وبعد ذلك سنتناول دراسته للقضايا من حيث الصورة، وهي المعروفة بصور الأحكام عند كنط[5].

ويرى كنط أننا لو عمدنا إلى تحليل المعرفة العلمية الحقة لوجدنا أنها تقوم على مجموعة من الأحكام[6] التي تحتمل الصدق أو الكذب ومن هنا فإن كنط يهتم بتصنيف

---

(1) د. علي سامي النشار ـ المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ص 267، 276.

(2) فكرة كمية الموضوع في المنطق التقليدي واضحة، لأن هناك سوراً قبل الموضوع يدل على كميته، أما بالنسبة إلى المحمول فلم يضع المنطق التقليدي سوراً خاصاً به مع أننا في اللغة العادية كثيراً ما نضع هذا السور.
د. عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي ص 115 ـ ص 120.

(3) De Interpretatione: Ch. 5, 17 a 21- 24.

(4) Analytica Priora: B. I., Ch. 1, 25 a 1- 5.

(5) Critique: p. 93- 94.

(6) يفضل كنط استخدام كلمة (حكم) بدلاً من كلمة (قضية)، وذلك لأنه مهتم بالقضية لا من حيث هي معان =

الأحكام (لا القضايا) حتى يتبين خاصية كل نوع منها وطريقة تكوينه ومجال استخدامه.

وقد أورد كنط في كتابه نقد العقل الخالص تصنيفاً ثنائياً للقضايا من جهتين:

فمن جهة صنف القضايا إلى قبلية وبعدية.

ومن جهة أخرى صنفها إلى تحليلية وتركيبية.

1 ـ تصنيف القضايا إلى قبلية وبعدية

أ ـ القضية القبلية (Proposition apriori) هي تلك القضية التي يكون فيها الحكم مستقلاً عن الخبرة الحسية وغير مشتق منها ويرى كنط أن هناك ثلاثة أنواع من القضايا القبلية: قضايا الرياضيات وبعض قضايا الخبرة وقضايا الميتافيزيقا: المثلث الإقليدي المتساوي الزوايا متساوي الأضلاع ـ المساويان لثالث متساويان قضايا رياضية قبلية.

يقدم كنط معيارين لتمييز القضية القبلية هما الضرورة necessity والكلية universality لا يعني كنط بالضرورة هنا، الضرورة المنطقية أو الضرورة التجريبية، وإنما ما يمكن تسميته بالضرورة الترنسندنتالية أو الضرورة الأبستمولوجية ـ نقول عن قضية ما أنها ضرورية ضرورة أبستمولوجية ـ إذا كان يترتب على إنكارنا لها إستحالة المعرفة. لكن كنط يتناول (الكلية) بشيء من الدقة فيميز بين الكلية المفترضة assumed والكلية الحقيقية true ومن أمثلة القضايا الكلية المفترضة تلك القضية التجريبية التي نصل إليها باستقراء، وهذه تسمح باستثناء، تتضمن القضايا الكلية الحقيقية صدقاً مطلقاً لا يسمح باستثناء والقضية القبلية هي القضية الكلية بالمعنى الثاني[1].

ب ـ القضية البعدية (التجريبية) Proposition هي تلك القضية التي تصف خبرات معينة مثل قولنا (إذا أسقطنا جسماً من أعلى يسقط على الأرض)[2].

2 ـ تصنيف القضايا إلى تحليلية وتركيبية:

أ ـ القضية التحليلية Analytic Proposition للقضية التحليلية معنيان متميزان هما:

1 ـ لا تعطي معرفة جديدة أكثر من تحليل الموضوع.

2 ـ لا يمكن إنكارها دون الوقوع في التناقض [3].

= موضوعية بصرف النظر عن قائلها، وإنما من حيث يدلي بها أو يقررها شخص ما، ليضمن كنط الدور الإيجابي الذي يقوم به العقل الإنساني في معرفة الأشياء.

د. محمود فهمي زيدان: كنط وفلسفته النظرية ص 61 هامش رقم 32.

(1) Critique, Introd. p. 4.

(2) د. محمود فهمي زيدان: كنط وفلسفته النظرية ص 52.

(3) A- G. Ewing Kant, Critique of Pure Reason pp. 12- 22.

وأيضاً د. محمود فهمي زيدان: المرجع السابق ص 67.

وعلى هذا فالقضايا التحليلية لا تضيف بالمحمول شيئاً إلى تصور الموضوع أو مفهومه، وإنما تقسمه بطريقة التحليل إلى عناصره المختلفة[1].

ب ـ القضية التركيبية **Synthetic Proposition** هي القضية القائمة على الخبرة الحسية. مثل قولنا (كل جسم ثقيل) (له وزن). وقد ميز كنط بين الحكم التحليلي والحكم التركيبي كما ميز من قبل بين الحكم القبلي والحكم البعدي. يميز بينهما لبيان العلاقة بين الموضوع والمحمول في القضية الحملية[2].

فالأحكام التحليلية هي التي يكون فيها المحمول متضمناً في الموضوع. . . بينما التركيبية هي التي يكون فيها المحمول غير متضمن في الموضوع أي يضيف فيها المحمول إلى تصور الموضوع ومن هنا كانت الأحكام التحليلية مجرد إيضاحات لمفهوم الموضوع، بينما التركيبية تضيف صفات جديدة إلى ما نعرفه من قبل عن تصور الموضوع. . . الأولى هي مجرد تحصيل حاصل بينما الثانية تعطينا معلومات جديدة عن مفهوم الموضوع[3].

ويقوم تمييز كنط بين الأحكام التحليلية والتركيبية على أساس النظر إلى تعريف كل من الحكمين فإذا كانت الصفة المحمولة على الموضوع داخلة في حد الموضوع كانت القضية تحليلية، وإذا لم تكن داخلة في حد الموضوع كانت تركيبية. فإذا قلت إن الجسم ممتد كانت صفة الامتداد داخلة في تعريف الجسم، وبذلك تعد هذه القضية تحليلية. وإذا قلنا إن الجسم ذو ثقل ـ فإنني أضيف صفة غير متضمنة في تعريفه وهي كونه ينجذب إلى أجسام أخرى فالقضية الأخيرة تركيبية لأن المحمول يضيف إلى الموضوع صفة جديدة ليست موجودة في حده. وعلى هذا فإن القضية التركيبية هي التي تأتي بمحمول لا يدخل في تعريف الموضوع، لكن تقوم بعد هذا مشكلة تحديد المفهوم. ونحن نعلم أن التعريف ليس ثابتاً، بل في استطاعتنا أن نعرِّف الشيء الواحد تعريفات مختلفة. وإذن فالتقسيم إلى قضية تحليلية وقضية تركيبية اعتباري يتوقف على المفهوم. والواقع أن القضايا التركيبية هي القضايا الحقة لأنها تدل على علم جديد. فإذا كان العلم يقوم على اكتشاف صفات جديدة، فإن القضايا العلمية هي قضايا تركيبية أما القضايا التحليلية فترجع في النهاية إلى تحصيل الحاصل أو إلى أن تكون تعريفاً لفظياً بأن يكون الموضوع والمحمول لفظين مختلفين لمسمى واحد. وأمثال هذه القضايا إذا أفادت في الإيضاح فإنها لا تفيد في الكشف.

ونحصل على القضايا التركيبية إما بالتجربة أو بالاستدلال الرياضي، أو بالقياس. فالتجربة ينبوع دائم لإيجاد القضايا التركيبية، لأن التجربة تدلنا دائماً على صفات جديدة لم

---

(1) د. عثمان أمين: رواد المثالية ص 88.

(2) Critique: Introd. p. 10.

(3) د. عبد الرحمن بدوي ـ كنط ص 182.

نعرفها بعد، وكذلك الحال في الاستدلال الرياضي نجد أنه يكاد يقوم كله على القضايا التركيبية، حيث نستخلص دون تجربة جديدة حقائق جديدة فإذا أصغناها في قضايا أصبحت هذه القضايا تركيبية، اما في القياس فيمكن النظر الى النتيجة باعتبارها قضية تركيبية لأنها تحوي محمولاً ليس داخلاً في حد الموضوع، وإنما يدخل في المقدمة الكبرى. ولهذا يمكن اعتبار النتيجة قضية تركيبية. إذن فمن الواجب أن نلتفت إلى أهمية هذه التفرقة[1].

ولكن هل التمييز بين الحكم التحليلي والتركيبي تمييز لم يسبق كنط أحد إليه؟ لم يتركنا كنط لنبحث فيما إذا كان قد سبقه إلى التمييز أحد فهو يقول بنفسه أن «لوك» بحث في القضايا التحليلية تحت عنوان آخر هو القضايا التكرارية Trifling Propositions[2].

وتحدث عن علاقات الذاتية والتناقض بالقياس إلى القضية التحليلية، كما تحدث «لوك» عن القضية التجريبية وحدود معرفتنا للعلاقة بين موضوعها ومحمولها. ويشير كنط أيضاً إلى أن «هيوم» ميز بين القضايا التحليلية والتركيبية، لكن كنط يعلق على هذا قائلاً أن أقوال «لوك» و«هيوم» كانت مجرد إشارات، وأنهما لم يدركا أهمية التمييز[3].

نخلص من ذلك إلى أن التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية كان موجوداً من قبل كنط، لكن كنط كان أول من وضع لهما تعريفاً واضحاً محدداً لا يزال مرجع كل باحث حديث.

نلاحظ أنه بالرغم من أن التمييز كان موجوداً قبل كنط، غير أن للتمييز عنده وظائف جديدة[4] فالأحكام تسمى تحليلية إذا كانت صلة المحمول بالموضوع صلة تشابه كاملة، أي أن المحمول هو الموضوع والموضوع هو المحمول، مثل قولنا أهي أو الإنسان حيوان مفكر وتسمى تركيبية إذا لم تكن كذلك مثل قولنا «العرب أحرار» فالأولى شارحة لا تضيف شيئاً ما إلى تصور الموضوع بواسطة المحمول. سوى أنها تحلل الموضوع إلى التصورات التي يتكون منها، بينما الحكم الثاني يضيف إلى تصور الموضوع محمولاً لم يكن فيه

(1) د. عبد الرحمن بدوي ـ المنطق الصوري والرياضي ص 134، 135.

(2) A, C. Ewing; Kant, Critique of Pure Reason p. 18.

B. J, Locke; Essay, ed, by Fraser Oxford, B.IV, Ch. 1, S. VIII.

(3) استخدم «هيوم» التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية دون استخدام تحليلي وتركيبي وذلك حين كان يميز بين قضايا العلاقات وقضايا الواقع... الأولى تتضمن قضايا الرياضيات والثانية هي القضايا التجريبية، وقد أدرك «هيوم» أهمية التمييز خلافاً لما زعمه كنط عنه ـ إستخدمه معولاً لإنكار قضايا الميتافيزيقا والأفكار الكلية في النتيجة الاستقرائية وغير ذلك من النظريات.

د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 63 هامش رقم 36.

(4) نفس المرجع ص 63.

من قبل. وتجعله مفهوماً لنا، وأما الأحكام الثانية فتعطي معلومات جديدة. والأحكام التحليلية قبلية والأحكام التركيبية بعدية. ويتساءل كنط إذا ما كانت بعض الأحكام كمبدأ العلية والبديهيات الرياضية ـ أحكاماً تركيبية وفي الوقت عينه قبلية؟

ويجيب بأنها أحكام تركيبية لأن المعلول ليس متضمناً في العلة. كما يرى أنها قبلية لأنها عقلية ولكن ضرورية وإمكانية مثل هذه الأحكام التي هي الشرط الضروري للفكر ولوجود العلم نفسه ـ هي موضوع كتاب (نقد العقل الخالص)[1].

ويجدر بنا أن نشير إلى أن أرسطو لم يعترف إلا بالحكمين التحليلي والتركيبي... فقد عرف الحكم التحليلي بأنه ذلك الحكم الذي له محمول يرتبط برباط ضروري بالموضوع. أما الحكم التركيبي، فهو الذي يرتبط محموله بموضوعه برباط خارجي.

أما معاني القبلية والبعدية، فلم تكن واضحة لدى أرسطو. كما أنها لم تكن واضحة في العصور الوسطى[2].

إعتراضات على التمييز الكنطي والرد عليها

1 ـ يفترض تمييز كنط بين القضايا التحليلية والتركيبية أن كل قضية إنما هي حملية أو أنه يمكن رد الأنواع الأخرى من القضايا إلى الحملية، ذلك لأن كنط تناول الحمليات فقط.

الاعتراض وجيه وذلك لأن كنط كان يعتقد في الواقع بالصدق المطلق وفقاً لأصول المنطق الصوري كما وضعه أرسطو، لكن الاعتراض ليس هدفاً بمعنى أنه يمكننا أن نحصل على قضايا تحليلية وتركيبية في مجال الشرطيات وقضايا العلاقات. إذا كان الجسم ممتداً فله وضع محدد في المكان والزمان (شرطية تحليلية) إذا كان الجسم ثقيلاً فيصعب على طفل حمله (شرطية تركيبية)، الجزء أصغر من الكل (علاقة تحليلية) إذا كانت أ أكبر من ب فإن ب أصغر من أ (شرطية علاقة تحليلية) وهكذا[3].

---

(1) أنظر Critique p. 40.
وأيضاً د. علي سامي النشار: المنطق الصوري ص 309، 310.

(2) أنظر Tricot; Traite p. 143.
وأيضاً د. علي سامي النشار ـ المرجع السابق ص 308، 309.

(3) أنظر:
A- A.C. Ewing: Kant's Critique of Pure Reason p. 18.
B- S. Korner, Kant: Pelican Series, A 438 1st ed. 1955 p. 23.
وأيضاً د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النقدية ص 64 هامش رقم 37.

2 ـ يحيط الغموض بالتعريف الكنطي للقضية التحليلية بما تتضمن من علاقة الاحتواء لأن كنط استخدم العلاقة بمعنى مجازي لا حقيقي. نعم لم يقصد كنط باحتواء الامتداد في الجسم مثلاً كطريقة إحتواء البيض في السلة وإنما مقصد كنط واضح، أي أن المحمول متضمن كعنصر من عناصر تصور الموضوع أو لجزء منه. ومعيار التضمن إتساقه مع مبدأ عدم التناقض أي لا يمكن إسناد نقيض المحمول إلى تصور الموضوع في القضية التحليلية.

3 ـ قد يكون الاختلاف بين القضية التحليلية والتركيبية إختلافاً نسبياً بالقياس إلى مختلف الأشخاص، فما يكون تركيبياً (أي يضيف معرفة جديدة) ـ بالنسبة لشخص ما قد يكون تحليلياً (أي لا يضيف معرفة جديدة) بالنسبة للآخر.

هذا الاعتراض مردود إذا جعلنا معيار التمييز بين التحليلية والتركيبية أن المحمول متضمن في تصور الموضوع أو أنه خارج عليه. حين يقرأ الطفل الناشئ أن الجسم ممتد سوف يكون معنى القضية جديداً عليه، لكنها بالرغم من ذلك قضية تحليلية، بمعنى أن الطفل لن يحتاج لخبرات حسية لاختبار القضية وإنما مزيد من الفهم لمعاني الكلمات الواردة، حين أقرأ أن الحديد يتمدد بالحرارة. سوف لا تضيف القضية إليّ معرفة جديدة على معارفي السابقة لكنها مع ذلك قضية تركيبية من حيث أن المحمول ليس مجرد تحليل لتصور الموضوع وإنما استلزم خبرات حسية معينة.

4 ـ بالرغم من أنه يمكن ملاءمة بعض أنواع القضايا غير الحملية ـ كقضايا العلاقات ـ لكي تكون قضايا تحليلية أو تركيبية، هنالك أنواع أخرى من القضايا غير الحملية مما لا يمكن ردها إلى قضايا تحليلية أو تركيبية. ومن ثم لا يكون تصنيف كنط للقضايا إلى تحليلية وتركيبية تصنيفاً شاملاً لكل أنواع القضايا. نذكر هنا نوعين من تلك القضايا غير الحملية التي لا يمكن ردها على هذا النحو ـ القضايا الوجودية existential-propositions وقضايا الهوية identity-propositions.

لكن من الإنصاف لكنط أن نذكر أنه إعترف بالقضايا الوجودية وأنه هو الذي أوضح لنا أن الوجود ليس محمولاً في قضية وأن له تحليلات في منطق القضية الوجودية لا يمكن إغفال قيمتها، لكنه لم يذكرها في معرض حديثه عن القضايا التحليلية والتركيبية وإنما في سياق آخر حين ناقش أدلة الفلاسفة على وجود الله. وحين ناقش هذه الأدلة لم يربط بين تحليلاته هذه وتصنيفه للقضية إلى تحليلية وتركيبية، ولو قد فعل لتغير جانب هام من فلسفته تغيراً تاماً.

5 ـ قضايا الهوية مثلها مثل القضايا الوجودية ليس بها محمولات، ومن ثم لا يمكن اعتبارها تحليلية أو تركيبية. إذ أننا نعلم أن قضية الهوية لا تتضمن صفة عامة، وإنما

تحتوي على حدين يشيران معاً إلى شيء واحد جزئي مثل قولنا هوميروس صاحب الإلياذة[1].

التصنيف الرباعي الجديد للأحكام عند كنط

وبناء على تمييز كنط للأحكام من جهة الاستقلال عن الخبرة الحسية أو الاعتماد عليها إلى قبلية وبعدية. ومن جهة تمييزه للأحكام من حيث تضمن المحمول في الموضوع أو خروجه عنه إلى تحليلية وتركيبية توصل إلى تقسيم رباعي جديد للأحكام يشتمل على:

أحكام تحليلية قبلية	أحكام تركيبية قبلية
احكام تركيبية قبلية	أحكام تركيبية بعدية

هناك قضايا تحليلية قبلية بالمعنى الأول فقط مثل كل جسم ممتد ولا توجد أحكام تحليلية بعدية، لأن في عبارة تحليلي بعدي تناقضاً حيث أن ما نصل إليه من مجرد تحليل الموضوع لا يصدر عن خبرة حسية. قد توجد أحكام تركيبية بعدية أي تنطوي على كسب معارف جديدة من الخبرة وحدها. لكن لا يرى كنط وجود مثل هذا النوع من الأحكام. الحكم التركيبي القبلي نوع جديد من الأحكام يضيفه كنط ولم يسبق إليه أحد، ويعتبر أساساً لبحثه الميتافيزيقي كله.

نقول عن قضية أنها تركيبية قبلية إذا كان محمولها يضيف جديداً إلى تصور موضوعها. لكنها في نفس الوقت مستقلة إستقلالاً منطقياً عن الخبرة الحسية[2] الحكم التركيبي القبلي بكلمات أخرى في ضوء نظرية المعرفة الكنطية ـ حكم يضم عنصرين ـ عنصراً تجريبياً هو الحدوس الحسية وعنصراً يضيفه العقل الفعال وهو التصور القبلي[3].

ويرى كنط أنه إذا أريد لأي علم أن يكون ضرورياً وواقعياً في الآن نفسه فلا بد له من أن يكون منطوياً على أحكام تركيبية وقبلية في وقت واحد ـ ومعنى هذا أنه لا بد للأحكام من أن تكون تأليفية تكسبنا معلومات جديدة عن الموضوع. وحسبنا أن نلقى نظرة فاحصة على أحكام العلمين الرياضي والطبيعي، لكي نتحقق من وجود هذا النوع من الأحكام ألا وهي الأحكام التركيبية القبلية[4].

---

(1) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 63 إلى 66.

(2) Critique, Introd. p. 13.

(3) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 68.

(4) أنـظـر A. C.F. Kant. «Critique de la Raison Pure» Introduction V. (Comment des jugements synthetiques apriori sont possibles).

وأيضاً د. زكريا إبراهيم ـ كنط أو الفلسفة النقدية ص 16 ـ 68.

أما بالنسبة للعلم الرياضي فإن كنط يخالف جمهور علماء الرياضيات في قوله إن القضايا الرياضية تركيبية قبلية وليست تحليلية قبلية ويمكن إيجاز رأيه في العنصر التركيبي في القضية الرياضية فيما يلي: في القضية 7 + 5 = 12 نلاحظ أن 7 + 5 ليس محتوياً على 12، وإنما ينطوي على ربط العددين في عدد واحد دون أن نحدد في هذا الربط ما هو حاصل الجمع لكي نحدد هذا العدد يجب أن نخرج من مجال التصورات إلى مجال الحدس، كأن نقول خمسة أصابع أو خمسة فقط مضافاً إليها سبعة أصابع أو سبعة فقط.

يلاحظ كنط أن الجمع والإضافة عمليتان تتمان في زمن وفكرة العد وفكرة الزمن يؤلفان العنصر التأليفي في قضايا الحساب. ينبغي أن نلاحظ هنا أن ـ حديث كنط بلغة العد بالأصابع أو النظر ليس إلا حديثاً تبسيطياً توضيحياً، العنصر التركيبي في القضية الحسابية عنده هو ما يسميه الحدس الخالص Pure intuition ويضرب كنط أمثلة من الهندسة للتدليل على أن قضاياها ليست تحليلية فيقول أن «الخط المستقيم يتضمن كيفاً لا كماً وتصور المحمول يتضمن كماً لا كيفاً ومن ثم فالمحمول ليس مجرد تحليل لتصور الموضوع، وإنما أضاف إليه شيئاً لم يكن به، والفضل في ذلك للحدس الخالص (الحدس الخالص هنا هو المكان لا الزمان)[1].

وقد استهدفت نظرية كنط في العلم الرياضي للكثير من الحملات، فقد لاحظ رسل في كتابه المشهور «المدخل إلى الفلسفة الرياضية»(سنة 1919) أن كل إتجاه العلوم الرياضية في العصر الحديث قد جاء معارضاً تماماً لنظرية كنط، ولعل من هذا القبيل مثلاً ما ذهب إليه كل من «هوايتهد» و«رسل» في كتابهما المعروف «المبادئ الرياضية» من أنه ليس هناك فارق جوهري بين قضايا الرياضة وقضايا المنطق على اعتبار أن قضايا العلمين تحليلية، وبالتالي فإنها لا تنصب على أي موضوعات جزئية من أي نوع خاص، وقد حاول «رسل» أن يبرهن على صحة هذه القضية فعمد إلى إظهارنا على أن الرياضيات يمكن أن تستخلص من المنطق.. ولكن «رسل» يعود فيقرر أنه لا بد من التمييز في داخل الهندسة بين عنصرين، عنصر قبلي متقدم على التجربة وعنصر لاحق متأخر على التجربة. والعنصر الأول منهما عنصر تحليلي خالص لأنه يعبر عن مجرد تلاعب محض بعض المفاهيم المنطقية ولكن هناك إلى جانب هذا العنصر القبلي التحليلي عناصر تركيبية أو تأليفية لاحقة للتجربة فلا يمكن القول بأن هذه العناصر قبلية أو كلية أو ضرورية. ومعنى هذا أن «رسل» ينكر وجود أحكام قبلية تركيبية لكي يقول بأن هناك فقط أحكام تحليلية قبلية وأحكام تركيبية تجريبية، وربما كان «هيجل» قد سبق «رسل» إلى هذا النقد حيث أننا نجده في كتابه «المنطق الكبير» يأخذ على نظرية كنط في العلم الرياضي مآخذ من هذا القبيل.

---

(1) د. محمود فهمي زيدان ـ المرجع السابق ص 69.

بيد أن بعضاً من المناطقة الرياضيين ـ أمثال هيلبرت Hilbert وبروفر Brouwer قد عادوا إلى القول بأن القضايا الرياضية قضايا تنصب على شيء ما وإن لم يكن هذا الشيء بالضرورة كما ظن كنط هو المكان والزمان أو البيانات القائمة فيهما. . . وحسبنا أن نمعن النظر إلى تفسيرات هيلبرت للحساب حتى نتحقق من التقارب الكبير الموجود بين نظريته ونظريته ونظرية كنط فنحن هنا بإزاء نظرية صورية تأليفية تقرب في فهمها للحساب من نظرية كنط في الحساب بوصفه علم الزمان. ولكن هيلبرت يفترق عن كنط في فهمه للهندسة نظراً لأن صاحب الفلسفة النقدية قد جهل الهندسة الإقليدية، في حين أن هيلبرت قد عرف أن الهندسة الإقليدية ليست سوى مجرد صورة واحدة من صور الأوصاف الممكنة في العالم الطبيعي. وأما بروفر Brouwer فقد أعلن صراحة أن الأحكام الرياضية ليست تحليلية فضلاً عن أنه اعترف بضرورة العودة إلى كنط، ولكنه أنكر الطابع الأول للمكان واقتصر على التسليم بالطابع الأول للزمان وعلى كل حال فقد أدى التطور الذي لحق العلوم الرياضية في الأيام الأخيرة إلى زعزعة المبدأ الكنطي القائل بأن القضايا الرياضية قبلية ضرورية وأصبح الكثير من العلماء والرياضيين يميلون إلى القول بأن المسلمات الأساسية التي تقوم عليها الرياضيات لا تخرج عن كونها «مواضعات» يجوز لنا أن نقبلها أو أن نرفضها بينما يذهب آخرون إلى أنها مجرد قضايا تجريبية تستند إلى بعض وقائع التجربة وفي كلتا الحالتين ليس هناك ما يوجب القول بأن العلم الرياضي علم كلي ضروري يقوم على أحكام قبلية تركيبية[1].

وحين ينتقل كنط إلى مجال الفيزياء أو العلم الطبيعي، فيقول إن القضية القائلة «بأن كمية المادة في كل تغييرات العالم المادي تظل كما هي دون أدنى تغيير» هي قضية ضرورية قبلية، ولكنها في الوقت نفسه تركيبية تأليفية. وكذلك الحال في القضية الطبيعية الأخرى التي تقول بأن «الفعل والانفعال» في كل حركة يتساويان ونحن هنا إزاء قضية ضرورية وتركيبية معاً. والدليل على ذلك أن تصورنا للمادة لا ينطوي بالضرورة على معنى ثباتها أو عدم تغيير كميتها، بل ينطوي على مجرد إدراك لوجودها في المكان الذي تشغله.

إذن فنحن هنا بإزاء أحكام تركيبية تكسبنا معلومات جديدة عن طبيعة المادة أو الحركة مع كونها في الوقت نفسه أحكام ضرورية، كلية، قبلية، بمعنى أن إنكارها لا بد أن يوقعنا في تناقض[2].

---

(1) د. زكريا ابراهيم ـ كنط أو الفلسفة النقدية ص 75 ـ 76.

(2) أنظر A.C.F. Kant, Critique de la Raison Pure, Introduction, V. (Comment des jugement synthetique apriori sont possible).

وأيضاً: د. زكريا إبراهيم: كنط أو الفلسفة النقدية، ص 66 ـ 68.

أما الأحكام التحليلية فكلها قبلية لأنها ضرورية كلية ولكنها لا توسع المعرفة مطلقاً، ما دامت لا تصنع أكثر من أن تستخرج المحمول من الموضوع وفقاً لمبدأ عدم التناقض[1].

ونلاحظ أن بين القضايا التحليلية والقبلية رابطة هي عدم الالتجاء إلى الخبرة الحسية لكنهما مختلفان، من حيث أن التحليلية ضرورتها منطقية، بينما ضرورة القبلية أبستمولوجية[2].

مما سبق يتضح أنه لا يوجد وجه للمقارنة بين كل من تصنيفي أرسطو وكنط للقضايا من حيث المضمون، وإنما يمكن المقارنة بين ما أسميناه التصنيف الأرسطي للقضايا من حيث الصورة وبين تصنيف كنط لصور الأحكام.

وأعتقد أن التصنيف الأرسطي للقضايا من حيث الصورة كان أساساً لتصنيف كنط لصور الأحكام ونظريته في المقولات.

ثانياً ـ تصنيف كنط لصور الأحكام

قلنا آنفاً أن لكل قضية مضمون وصورة: أما المضمون فهو معناها أو ما تدل عليه، وأما الصورة فهي الطريقة التي بفضلها ترتبط حدودها، وقد انتهينا من معالجة النقطة الأولى، وهي دراسة تصنيف القضايا من حيث المضمون وننتقل الآن إلى دراسة النقطة الثانية وهي تصنيف القضايا من حيث الصورة.

إذا نظرنا إلى القضايا بوجه عام وعزلنا التفكير في مضمونها أمكننا أن نعرف الصور المختلفة التي يمكن أن تتخذها القضايا.

وقد أورد لنا أرسطو تصنيفاً رباعياً لصور الحكم وهو المعروف في كتب المنطق بالتصنيف الرباعي للقضايا، ويقوم هذا التصنيف على النظر إلى كم الموضوع وكيف الرابطة ونحن نعلم أن الأحكام قد صنفت قديماً ـ خصوصاً منذ أيام أرسطو ـ إلى أربعة أقسام: كلية وجزئية من ناحية الكم، وموجبة وسالبة من ناحية الكيف ـ ولذا انقسمت القضايا إلى أربعة أنواع: كلية موجبة وكلية سالبة وجزئية موجبة وجزئية سالبة[3].

وأشهر التصنيفات التي يمكن أن تعد الأساس في كل عرض لصور الأحكام هو التصنيف الذي قال به كنط في كتابه (نقد العقل الخالص) وقد توصل كنط في تصنيفه إلى

---

(1) د. عثمان أمين ـ رواد المثالية ص 89 ـ 90.

(2) أنظر A. C. Ewing Kant's Critique of Pure Reason p. 22.
وأيضاً د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 67، 68.

(3) د. عبد الرحمن بدوي ـ المنطق الصوري والرياضي ص 91.

إثني عشرة صورة وقرر أن هذا العدد يضم كل صور القضايا بلا استثناء، وقد وضع كنط صور القضايا في أربع قوائم، تحوي كل قائمة على ثلاثة صور. . . أما القوائم الأربعة فهي الكم quantity الكيف quality العلاقة relation والجهة Modality.

أ ـ قائمة الكم تحوي القضية الكلية Universal والجزئية particular والشخصية singular.

ب ـ قائمة الكيف تحوي القضية الموجبة affir-mative والسالبة negative والمعدولة أو اللانهائية infinite[1].

جـ ـ قائمة العلاقة تحوي القضية الحملية categorical والشرطية المتصلة hypothetical والشرطية المنفصلة disjunctif[2].

---

(1) يوجد بجانب الأحكام الموجبة والأحكام السالبة نوع ثالث من الأحكام سمي الأحكام اللامحدودة، والسلب فيه لا يكون سلباً للرابطة، ولكنه للمحمول فنقول مثلاً النفس هي غير فانية. وقد كان أرسطو أول من تنبه إلى وجود أسماء غير محدودة، ويبدو أنه قبل أيضاً قضايا غير محدودة، لأن أداة النفي يمكن أن تلحق إما بالرابطة وإما بالمحمول. ولكن كنط أول من وضعها بوضوح في قائمة لتصنيف صور الأحكام واعتبرها قسماً قائماً بذاته. ولكن لوحظ أن هذه الأحكام لا تعني على الاطلاق المنطق الصوري بل أُدخِلت في مباحث المنطق الترنسندنتالي أو هي منه، ويوافق كنط نفسه بقية المناطقة في أنه يجب إخراجها من مجال المنطق الصوري البحت.

د. علي سامي النشار ـ المرجع السابق ص 264.

(2) أثير حول تقسيم القضايا من حيث العلاقة إلى حملية وشرطية متصلة وشرطية منفصلة كثير من الاعتراضات أولها ما يقوله جوبلو في (المبحث في المنطق ص 98) من أنه على الرغم من تمييز القضايا الشرطية عن القضايا الحملية. فإن أهمية القضايا الشرطية لم تظهر بوضوح للمناطقة، فأهملها أرسطو، إذ نظر إليها باحتقار على الرغم من أنه تنبه لوجودها، وعلى الرغم من عناية الرواقيين بالقضايا الشرطية، فإن هذه العناية لم تؤثر في المناطقة المثاليين إذ لم يكن للرواقيين أن يترفعوا إلى مكان أرسطو في التأثير في المنطق. فإذا كان أرسطو قد أهملها فيجب أن تهمل، على أن هذه القضايا أهم من القضايا الحملية في نظر جوبلو. فقد حاول أن يرجع القضايا الحملية الى القضايا الشرطية بعد أن كانت الحال على العكس من قبل حين كان المناطقة ينكرون أن يكون للقضايا الشرطية وجود مستقل. إذ كانوا يقولون إن كل قضية شرطية تنحل إلى قضيتين حمليتين. كذلك نجد كينز J. N. Keynes; Formal Logic appendix B ينقد هذا التقسيم الثلاثي مستبدلاً به تقسيماً ثنائياً إلى 1 ـ قضية بسيطة. 2 ـ قضية مركبة، فقد رأى أن الصلة بين الحملية من جهة أو الشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة من جهة أخرى لا تتناسب مع الصلة بين الشرطية المتصلة والمنفصلة. إذ النسبة بينهما لا تكاد تذكر في جانب صلتهما بالحملية وأن لا يقوم هذا التقسيم على مستوى واحد. لهذا يمكن أن يستبدل به تقسيماً ثنائياً آخر بقسمة القضايا إلى بسيطة وهي التي لا يدخل فيها أكثر من قضية ومركبة وهي التي يدخل في تكوينها أكثر من قضية واحدة ويتبع هذا أن 1 ـ بسيطة وهي التي لا يدخل فيها أكثر من قضية. 2 ـ مركبة وهي التي يدخل في تكوينها أكثر من قضية واحدة ويتبع هذا أن نقسم =

د ـ قائمة الجهة[1] تحوي القضية الاحتمالية Problematic والخبرية (أو التقريرية) assertoric والضرورية apodeictic[2].

وقد أقام كنط تقسيمه للقضايا من حيث الجهة على الأساس الأرسطي. بحيث أن الأنواع الثلاثة عنده التي تندرج في مقولة الجهة توازي تماماً التقسيم الأرسطي للقضايا من حيث الجهة إلى التقريرية الممكنة والضرورية، ولكن (كنط) يفهم من الجهة شيئاً آخر غير ما فهمه أرسطو، فبينما يتكلم كنط عن ضرورة ذاتية وإمكان ذاتي، يتكلم أرسطو عن ضرورة موضوعية وإمكانية موضوعية، ولكن ما الذي نقصده حين نقول أن أرسطو ينظر إلى الموجهات من الناحية الموضوعية وأن كنط ينظر إليها من الناحية الذاتية؟

المقصود بأن الموجهات عند أرسطو موضوعية أنها تستند على تقديرات مادية ولا تتعلق بالعلاقات الصورية للقضية.

وقد نشأ عن هذه المشكلة الهامة وهي أن الجهة في القضايا والأحكام يختص بها المنطق الصوري.وأن ليس في قدرة المنطقي تعيين الصحة في أي جهة من الجهات اللهم إلا إذا خاض في أبحاث مادية لا تعنيه. وقد حاول كنط أن يحل هذا الإشكال، فقرر بأن تمييزاً ما يقوم على الجهة، إنما يقوم على نظرة ذاتية.

وإن التمييز بين هذه الأنواع الثلاثة من الجهة التي أشار إليها، إنما يستند على اعتقاد الشخص الذي يحكم والتمييز بين النظريات الموضوعية والنظرية الذاتية تميز على جانب كبير من الأهمية. يشير إلى هذا الأستاذ زجفرد حين يقول «إن القول بأن الحكم ممكن أو ضروري ليس على الإطلاق كالقول بأن من الممكن أو من الضروري لمحمول أن يتعلق بالموضوع، إن القول الأول ـ وهو مذهب كنط ـ يشير إلى الإمكان والضرورة الذاتيين للأحكام والقول الثاني ـ وهو مذهب أرسطو ـ يشير إلى الإمكان والضروري الموضوعيين للأحكام[3].

= المركبة إلى ثلاثة أقسام وكل قسم ينقسم إلى سالب وموجب أو منفي ومثبت، أنظر: J. N. Keynes, Formal Logic pp. 81- 84.

د. عبد الرحمن بدوي ـ المنطق الصوري والرياضي ص 91، 95.

(1) الجهة في القضية هي التعبير في الحكم عن مرتبته من حيث تقرير الوجود أو الإمكان أو الضرورة أو الامتناع. فالحكم إما أن يكون ضرورياً، أي معبراً عن ضرورة الصلة بين الموضوع والمحمول، وإما أن يعبر عن أن هذه الصلة من الممكن وجودها بين كلا طرفي القضية، ويمكن ثالثاً أن تكون الرابطة رابطة إمتناع بمعنى أن من المستحيل أن تنسب المحمول إلى الموضوع وهذا هو ما يسمى جهة الحكم. ويقول «جوبلو» إنه لا توجد جهة للأحكام وإنما توجد أحكام للجهة. د. عبد الرحمن بدوي ـ المنطق الصوري والرياضي ص 96، 104.

(2) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 128.

(3) د. علي سامي النشار، المنطق الصوري، ص 236، 238.

وفكرة الجهة غامضة، ونتساءل هل البحث فيها يعد من أبحاث المنطق الصوري، أم هو بحث وجودي لا يتصل بالخواص الصورية للفكر عامة، وللأحكام والقضايا خاصة؟ بحث أرسطو في الموجهات دون أن يقرر ما إذا كان البحث صورياً أو مادياً، وتَابَعَهُ المدرسيون متابعة كاملة. . . أما المفكرون الإسلاميون فقد اعتبروا البحث في الجهة بحثاً منطقياً وأفردوا لها الفصول الطوال في كتبهم.

أما المناطقة المحدثون فيكاد يكون الإجماع بينهم سائداً على أن بحث الجهة ليس من المنطق الصوري في شيء. فلا يتكلم عنها مناطقة «بورت رويال» إلا قليلاً. ولم يفض كل من «جوبلو» أو «ماريتان» في بحثها، ولكننا نجد مفكراً ممتازاً كـ «رونيفييه» يكتب عنها باعتبارها من مباحث المنطق، ويحاول أن يوضح كثيراً من جوانبها. . . كما أن «روندليه Rondelet» يعتبرها مبحثاً منطقياً ويخصص لها كتاباً أسماه «منطق القضايا الموجهة» ولا شك أن (الموجهات) هي مبحث مادي لا يدخل على الاطلاق في نطاق المنطق الصوري ويجب أن يمس برفق ـ هذا بالرغم من أن كتب المنطق القديم العربية قد أوسعته بحثاً بالرغم من أن منطقياً حديثاً ممتازاً كالاستاذ كينز Kaynes يبحثه في كتابه (دراسات في المنطق الصوري)[1].

وفيما يلي سنوضح تصنيف كنط لصور الأحكام بأمثلة:

1 ـ كل مصري عربي (كلية) بعض المصريين إفريقيون (جزئية) ـ سقراط فيلسوف (شخصية).

2 ـ كل مصري عربي (موجبة) ـ ليس العرب أوروبيين (سالبة) ـ بنو البشر غير خالدين (معدولة).

3 ـ الإنسان حيوان ناطق (حملية) ـ إذا كانت الدولة كثيرة الموارد فمواطنوها في رخاء (شرطية متصلة). العالم إما أن يكون قديماً أو محدثاً (شرطية منفصلة).

4 ـ مملكة النحل قد تتفاهم فيما بينها بلغة أبجدية (احتمالية) ـ الحديد ممغنط (خبرية).

ما ينطبق على الكل ينطبق على كل جزء من أجزائه (ضرورية).

وقد أعلن كنط أن تصنيفه لقضاياه متسق في أساسه والمنطق الصوري وإن كان يختلف عنه في بعض التفصيلات ـ ويسجل بنفسه بعض الملاحظات الشارحة لتصنيفه.

أ ـ يرد المنطق الصوري القضية الشخصية إلى الكلية ولا يجعلها نوعاً متميزاً لا يعترض كنط على هذا الرد إذا كنا في سياق الاستدلال، لكنه يلاحظ أن النوعين من القضية مختلفان في الكم من حيث الواقع.

---

(1) د. علي سامي النشار، المرجع السابق، ص 234.

ب ـ يقسم المنطق الصوري القضية من حيث الكيف إلى موجبة وسالبة بينما يميز كنط بين السالبة والمعدولة، ويشير إلى أن التمييز بين هاتين الأخيرتين لا يهم المنطق الصوري، وإنما يهم المنطق الترنسندنتالي وهو ذلك الذي يُعنى بالمضمون كما يُعنى بالصورة، ويرى كنط أن الفرق بين السالبة والمعدولة هو الفرق بين (ليست الروح فانية) و(الروح لا فانية) القضية الأخيرة موجبة وليست سالبة وحين يسميها معدولة أو لا نهائية يعني أننا نضع الروح في قائمة عدد لا نهائي من الأشياء التي لا تَفنى وليس ذلك حكماً سالباً.

جـ ـ يرد المنطق الصوري القضايا الشرطية إلى حمليات. ويذكر كنط إمكان هذا الرد ومن ثم يجعل الشرطية المتصلة والمنفصلة نوعين متميزين من الحملية، يفسر تمييزه بقوله إن العلاقة بين الحدود في قضية ما قد تكون علاقة محمول بموضوع أو علاقة أساس Ground بما يترتب عليه causaquent أو علاقة شيء بما يدخل تحته من أفراد تشمله كله ويستبعد كل منهما الآخر في نفس الوقت في الحالة الأولى، فنقول إن القضية حملية وفي الحالتين الأخيرتين نقول أن القضية شرطية متصلة أو منفصلة على التوالي، ولا يمكن ردهما إلى حملية لأن كل واحدة منهما لا تربط بين تصورين وإنما بين قضيتين أو أكثر.

د ـ تختلف قضايا الجهة عن قضايا الكم والكيف والعلاقة في أن الأولى تهتم بالعلاقة بين القضية ككل من جهة والتفكير فيها من جهة أخرى، ولا تهتم برباط معين بين تصوراتها كالقضايا الثلاث الأخرى. يمكننا النظر إلى القضية على أنها ممكنة إمكاناً منطقياً بمعنى أن لا تناقض في إثباتها أو إنكارها (إحتمالية)، أو على أنها تقرير أمر واقع (خبرية) أو على أنها ضرورية ضرورة منطقية (ضرورية).

هـ ـ يفترض كنط أن أي قضية من قائمة ما تنتمي إلى صورة أخرى في قائمة أخرى في نفس الوقت قد تكون القضية الكلية موجبة وحملية في نفس الوقت، قد تكون الجزئية موجبة أو سالبة أو حملية في نفس الوقت، قد تكون القضية الاحتمالية موجبة أو سالبة، يلاحظ كنط أن القضية الشرطية المتصلة أو المنفصلة كلها إحتمالية ولن تكون خبرية أو ضرورية[1].

ملاحظات على تصنيف كنط لصور الأحكام:

1 ـ يلاحظ أن كنط أدخل في بابي الكيف والكم صورتين جديدتين هما من حيث الكيف: القضية اللامحدودة، ومن حيث الكم: القضية الشخصية. أما القضية الشخصية فلا داع لإفرادها منفصلة عن القضية الكلية والجزئية لأنها قضية كلية، حيث أن الحكم فيها ينطبق على كل الموضوع. والأصل في القضية الكلية أنها هي تلك التي يكون فيها

(1) Critique: p. 96- 101.

الموضوع مستغرقاً أي منظوراً إليه باعتبار كل ما يدل عليه من أفراد فالحكم فيها ينطبق على كل الموضوع. وكذلك الحال في القضية اللامحدودة فإنها تنحل إما إلى قضية سالبة أو موجبة فهي تنحل إلى موجبة إذا نظرنا إلى المحمول بوصفه يكون كلاً وهذا الكل اسم منّفي. وعلى هذا فالرابطة هي في الواقع رابطة إثبات لا رابطة نفي ـ فمثلاً إذا قلنا أ هي لا ب فإن من الممكن أن نعتبر المحمول هنا ككل وتكون الرابطة في هذه الحالة رابطة إيجاب، ولكن يمكن من ناحية أخرى إذا نظرنا إلى المضمون الحقيقي للرابطة في هذا الحكم أن نقول إنها قضية سالبة لأن معنى قولنا (أ هي لا ب) وهو تماماً يساوي (أ ليست ب) أي أن الرابطة هنا رابطة سلب، فالقضية سالبة.

ويميل أغلب المناطقة إلى النظر إلى هذه القضية كأنها سالبة، وإن كان البعض الآخر قد حلّ المسألة بأن استبعد نهائياً هذا النوع، وعلى كل حال فإن كنط قد أدخل هذين النوعين لأسباب فنية أكثر من أن يكون ذلك لأسباب منطقية خالصة. فضلاً عن أنه لم يكن أول من قال بها.

فقد تحدث أرسطو عن القضية الشخصية كما تحدث المدرسيون عن القضايا اللامحدودة ولكن واحداً من هؤلاء لم يعن باستخراجها على حدة بل أدرج القضية الشخصية في القضية الكلية وأدرج اللامحدودة في القضية السالبة[1].

2 ـ ظن كنط خطأً أن كل القضايا الشرطية المتصلة من نوع واحد ـ ذلك الذي ينطوي على الأساس وما يترتب عليه[2]. وذلك يعني أنه لم يكن ملماً بأبحاث «فيلون الميغاري» والرواقيين في القضايا الشرطية.

فقد رأى فيلون الميغاري ومن بعده الرواقيون أن القياس الشرطي المتصل على صور عدة تختلف فيما بينها اختلافاً منطقياً. نورد هنا إشارات عابرة لبعض هذه الصور. تكون القضية الشرطية المتصلة صادقة إذا بدأت بحقيقة وانتهت بحقيقة مثل إذا كان النهار كان الضوء وتكون صادقة إذا بدأت بكذب وانتهت بكذب مثل إذا كانت الأرض تطير فلها أجنحة، وتكون صادقة إذا بدأت بكذب وانتهت بحقيقة مثل إذا كانت الأرض تطير فهي موجودة. وتكون كاذبة إذا بدأت بحقيقة وانتهت بكذب مثل إذا كان النهار كان الظلام.
ومن قبل الرواقيين بدأ زينون الإيلي صوراً أخرى مثل إذا كانت أ هي ب كانت جـ هي د ـ وإذا كانت أ هي ب كانت جـ ليست د ـ إذن أ ليست ب ـ يتبين من هذه الصور المختلفة أن ليست القضية الشرطية المتصلة من النوع الواحد الذي ينطوي على العلاقة العلية كما فهمها كنط[3].

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي ـ المنطق الصوري والرياضي، ص 93، 94.

(2) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية، ص 131.

(3) د. محمود فهمي زيدان ـ المنطق الرمزي نشأته وتطوره، ص 44، 46.

3 ـ ذكر كنط أن قضية من صورة معينة في قائمة معينة من قوائمه الأربع تنتمي في نفس الوقت إلى صورة أخرى من قائمة أخرى وقد ضرب لنا أمثلة صحيحة لكنا نلاحظ أن ما يذكره كنط ليس مبدأ منطقياً لأنه توجد قضايا تنتمي إلى صورة في قائمة ما ولا تنتمي إلى صورة أخرى في قائمة أخرى ـ لا نستطيع الإتيان مثلاً بقضية شرطية متصلة سالبة، لأن السلب للمقدم أو التالي لا يجعل القضية الشرطية في عمومها سالبة، ليس سلب القضية الشرطية المتصلة في عمومها حكماً شرطياً متصلاً، لا نستطيع الإتيان بقضية شرطية منفصلة جزئية لأنه حين يكون أي عنصر من عناصر الانفصال أو حين يكون كل العناصر جزئية فإن القضية لن يكون بها موضوع ومن ثم لا تندرج تحت الكم.

4 ـ لم يبين لنا كنط المبدأ الموجه لتصنيفه صور الأحكام، لنقول معه أن تصنيفه صحيح وأنه الوحيد والذي لا يمكن أن نضيف إليه صورة جديدة أو تحذف احدى صوره. الحق أن ليس من الممكن إحصاء عدد صور القضايا إحصاءً تماماً. إحصاء هذه الصور مستحيل كما أن من المستحيل إحصاء قواعد النحو في أي لغة نستطيع فقط أن نقول أن هذه الصور التي قال بها كنط أو أن قواعد اللغة التي نعرفها هي أهم الصور والقواعد لإصدار أحكام أو تركيب عبارات على نحو صحيح[1].

ثالثاً: نظرية كنط في المقولات

نعلم أن أرسطو قد أطلق اسم المقولات على أجناس الوجود. وأجناس الوجود هي الضروب المختلفة التي يمكن أن يوجد عليها شيء ما أو بعبارة أخرى أحوال الحمل المنطقي، وهذا الموقف هو موقف عالم واقعي. وواقعية أرسطو هنا تنحصر في إخضاعه التمثيل الذهني للوجود، والحقيقة للواقع[2].

وقد قال أرسطو بعشرة مقولات فقال: أن الحد المفرد يشير إما إلى جوهر οὐσία - ousia أو كم ποσόν - poson ،- أو كيف ποιόν - poison - أو علاقة بشيء πρός τι - prosti - أو بمكان ποῦ - pote - أو بوضع κεῖσθαι - keisthai - أو بحالة (ملك) ἔχειν - Echein - أو بفعل شيء ποιεῖν - poiein - أو بالانفعال بشيء πάσχειν - paschein[3].

لقد خصص أرسطو لدراسة هذه المقولات العشرة، العشر فصول الأولى من كتاب المقولات، وخصص الفصول الخمسة الأخيرة لدراسة مصطلحات عامة هي المقولات الخمس التي أضافها بعد ذلك وهي التقابل، قبل، في نفس الوقت، الحركة، والملك، وقد

---

(1) د. محمود فهمي زيدان: كنط وفلسفته النظرية، ص 131، 132.

(2) بول موي: المنطق وفلسفة العلوم ـ ترجمة د. فؤاد حسن زكريا ص 35.

(3) Aristotle: Catigoriae; Ch. 4, 1 b 25- 2 a 5.

لاحظ كنط أن بعض المقولات الخمس الأخيرة موجودة من قبل في القائمة الأولى[1]. هذه هي المقولات بحسب ترتيب أرسطو لها، وهي كما نرى كل ما يمكن أن يقال عن الموجود أو عن الجوهر، فالجوهر هو القابل لجميع المقولات الأخرى التي هي أمور مضافة أو مسندة إليه أي أنها محمولات[2].

أما كنط فعندما أراد أن يستكشف قائمة مقولاته رجع إلى تصنيف أرسطو للأحكام تحت مقولات الكم والكيف والإضافة والجهة. وقد رأى أن كل واحد من هذه الأقسام العامة يتعلق به ثلاث مقولات أخص. وبناء على هذا فقد قدم قائمة مقولات مشتملة على إثنتي عشرة مقولة في شيء من التنسيق والإطناب الذي ربما لم يكن له ضرورة في نظر الكثيرين ويبين كنط أن جميع هذه المقولات تنتظمها شبه وحدة مركزية هي وحدة الوعي الإنساني العام أو «الأنا الترنسندنتالية»[3] والأنا الترنسندنتالية هنا ليست جوهراً ولا شيئاً ثابتاً لا يتغير وإنما هي «مبدأ منظم» وهو من أجل هذا مؤثر فعال على الدوام ومن غير الممكن أن نجعل منه موضوعاً مفارقاً أو أن نصفه بأنه شيء موجود بذاته لأنه لا يوجد إلا في العلاقة بالتجربة، إنه يشترط القبلي لتنسيقها وجمع شملها[4].

وقد قسم كنط بحثه في التصورات القبلية أو المقولات قسمين:

يقول لنا في القسم الأول، عدد المقولات وكيف وصلنا إليها ويسمى كنط هذا القسم من البحث التبرير الميتافيزيقي للمقولات Metaphysical Deduction of the Categories، ويشرح لنا كنط في القسم الثاني ضرورة هذه المقولات للإدراك الحسي ولمعرفتنا لعالم الأشياء الطبيعية ويسمى كنط هذا القسم من البحث التبرير الترنسندنتالي للمقولات[5] Transcendental Deduction of the Categories.

---

(1) د. محمود فهمي زيدان ـ المرجع السابق، ص 138.

(2) Aristotle: Metaphysica. B. IX; Ch. 2, 1047 a 34.

(3) إهتم كنط بالنفس الإنسانية أو الذات الإنسانية ويقصد بالنفس «ما تنتمي إليه الخبرات الباطنية أو ما ينتمي إليها الحس الداخلي» وقد يميز كنط بين وجوه ثلاثة من النفس لا يبرزها كلها بوضوح في مكان واحد من كتابه نقد العقل الخالص وإنما يتحدث عن وجه منها أو وجه آخر في السياق المناسب ـ تلك الوجوه الثلاثة هي النفس الحقيقية أو النفس في ذاتها Real self، الأنا الترنسندنتالية Transcendental ego النفس التجريبية empirical self أو النفس الظاهرية phenomenal وقد تحدث كنط عن الآنا الترنسندنتالية حين تحدث عن التبرير الترنسندنتالي للمقولات وكان يسميها في بحثه هذا (الفكر الواعي الخالص) Pure approception.

أنظر: د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية، 222، 223.

(4) د. عثمان أمين: رواد المثالية، ص 94 ـ 95.

(5) يجعل كنط عنوان هذا البحث في الطبعة الأولى (مفتاح اكتشاف كل التصورات الخاصة للعقل الفعال) The Clue to the discovery of all pure concepts of the understanding.

التبرير الميتافيزيقي للمقولات:

تعني عبارة التبرير الميتافيزيقي للمقولات بحثاً في تبرير القول أن لدينا تصورات قبلية ويبحث في عددها ومصدرها.

ورأى كنط أن لدينا إثنتي عشرة مقولة وضعها في قوائم أربع هي قوائم الكم والكيف والعلاقة والجهة وتحوي كل قائمة ثلاثة مقولات.

1 ـ مقولات الكم: الوحدة Unity الكثرة Plurality الجملة Totality.

2 ـ مقولات الكيف: الاثبات Reality[1] النفي Negation التحديد limitation.

3 ـ مقولات العلاقة: الجوهر Inherence- subsistence العلة والمعلول causality- dependence، التأثير المتبادل بين الجواهر community.

4 ـ مقولات الجهة: الامكان والاستحالة possibility-impossibility الوجود واللاوجود[2] existence, non existence الضرورة والحدوث necessity-contingancy.

يلاحظ كنط أن المقولة الثالثة في كل قائمة ناشئة عن ارتباط المقولتين الأولى والثانية في نفس القائمة. فمثلاً مقولة الجملة: إنما هي الكثرة منظوراً إليها كوحدة ومقولة التحديد، إنما هي الإثبات من زاوية السلب، مقولة التأثير المتبادل، إنما هي العلاقة العلية المتبادلة بين الجواهر، . مقولة الضرورة إنما هي الوجود الذي يعطيه الامكان[3].

واضح من قائمة المقولات أنها متسقة وقائمة على صور القضايا. ويفسر كنط هذا الإتساق بأن القائمة الأولى مشتقة من الثانية وقد أعلن أن مبحثه في تصنيف صور الأحكام لم يكن سوى مقدمة لبحثه في قائمة المقولات. فكل صورة من صور الأحكام تقابلها مقولة. ورأى أن الحكم والتصور لا ينفصلان وأن الفكر إنما يكون في إطار تصورات ومن ثم في أحكام وأن الفكر والتصور والحكم إنما هي كلمات تدل على فعل عقلي واحد تصدر عن مصدر واحد هو العقل الفعال[4].

= أنظر: Critique, A 76 FF الحق أن كنط لم يضع التبرير الميتافيزيقي للمقولات عنواناً لهذا البحث في الطبيعة الثانية، ولكن درج الكتّاب على تسمية هذا البحث بذلك اعتماداً على أن كنط استخدم كلمة ميتافيزيقي في سياق البحث أنظر: Critique B. 159.

(1) لا يقصد كنط بأول مقولات الكيف أن يشير إلى واقع أو وجود بالمعنى الحسي أو الميتافيزيقي دائماً بالمعنى المنطقي أي إثباته تصور لشيء ما أو لتصور آخر، أنظر: Critique, p. 300 لترى مقابلة كنط بين أول مقولات الكيف والسلب.

(2) Critique: p. 106.

(3) Ibid., p. 110- 111.

(4) يعني كنط بالعقل الفعال ما تصدر عنه التصورات القبلية أو المقولات والعقل الفعال الكنطي مختلف عن العقل الفعال الأرسطي ولا صلة له البتة بالعقل الفعال عند فلاسفة العصور الوسطى.

د. محمود فهمي زيدان: كنط وفلسفته النظرية، ص 55.

يمكننا الآن أن نقول إن المبدأ المُوَجِه لكنط في وضع قائمته بالطريقة التي أتت عليها والعدد الذي احتوته هو أن العقل الفعال من حيث هو قدرتنا على الفكر والتصور والحكم في جانبها القبلي تصدر عنه صور الأحكام ومن ثم هو ذاته الذي تصدر عنه المقولات أو التصورات القبلية[1].

وقد رأى أن للمقولات استخدام تجريبي وآخر ترنسندنتالي وميز بين هذين الاستخدامين ويقول في ذلك «... إن الاستخدام الترنسندنتالي لتصور ما في أي مبدأ (أي مبادئ الكم أو الكيف أو العلاقة أو الجهة) هو تطبيقه على الأشياء بالإجمال، وفي ذاتها أما الاستخدام التجريبي فهو تطبيقه أي (تطبيق التصور) على الظواهر فقط أي على موضوعات الخبرة الممكنة»[2]: «... لن تسمح التصورات الخالصة للعقل الفعال بتطبيق ترنسندنتالي، وإنما بتطبيق تجريبي فقط ويمكن تطبيق مبادئ العقل الفعال على موضوعات الحواس تحت الشروط الكلية للخبرة الممكنة (النظائر الثلاثة للخبرة)[3]. لا على الأشياء بالإجمال دون إشارة إلى الطريقة التي يمكننا بها أن نستقبل منها حدساً[4].

بعد أن حصر كنط مقولاته وأبان مصدرها وفسر إشتقاقها توجه إلى قائمة مقولات أرسطو بالنقد ويمكن إجمال إنتقاداته في إثنين:

أ ـ تردد أرسطو في عدد المقولات فجعلها عشرة أول الأمر هي:

الجوهر	Substantia	الكيف	qualitas
الكم	quantitas	العلاقة	relatio
الفعل	actio	الانفعال	passio
الزمن	quando	المكان	ubi
الوضع	situs	الملك	Habilus

(1) المرجع السابق، ص 135، 137.

(2) Critique: p. 298.

(3) نظيرة الخبرة هي صيغة تعبر عن تساوي علاقتين كيفيتين فإذا أعطينا ثلاثة صفات بينها علاقة معينة أمكننا أن نعرف معرفة قبلية نوع علاقة الصفة الرابعة بالصفات الثلاثة قياساً على علاقة الصفة الثانية بالأولى التي لدينا والنظيرة لكلمة مستعارة من العلوم الرياضية ترتبط نظائر الخبرة بالزمن من حيث الوجوه الزمنية أو العلاقات الزمنية التي توجد فيها الأشياء يحدثنا كنط عن أنحاء الزمن modes of time ويقول إنها ثلاثة: الثبات والديمومة perimanence التعاقب succession والمعية أو المصاحبة في الوجود simultaneity ونظائر الخبرة عند كنط الجوهر والعلية والجهة. د. محمود فهمي زيدان: كنط وفلسفته النظرية، ص 169، 171.

(4) Critique p. 303.

لكن أرسطو إضطر من بعد أن يضيف خمس مقولات أخرى هي:

التقابل	oppositum	قبل	prius
في نفس الوقت simul		حركة	motus
الملك	habere		

لاحظ كنط أن بعض هذه الخمسة موجودة من قبل في القائمة الأولى.

ويفسر كنط تردد أرسطو في إحصاء مقولاته واضطرابه فيها أنه جمعها حيثما أتفق له فكانت أشتاتاً لا نظام فيها rhapsody ولم يحصرها طبقاً لمبدأ محدد.

ب ـ أخطأ أرسطو ـ فيما يرى كنط ـ في اعتبار المكان والزمن من المقولات ـ وبمعنى أدق من مقولات العقل الفعال وذلك لأنهما لا يصدران عن العقل الفعال وإنما عن القدرة الحسية[1].

ونلاحظ أن انتقادات كنط على مقولات أرسطو في غير موضوعها. قد يكون كنط على حق في قوله إن أرسطو قد جمع مقولاته حيثما اتفق له ومن ثم فليس لها مبدأ موجه لكن ليس كنط على حق في تجريح مقولات أرسطو وقوله إن المقولات الكنطية بديلة ـ ذلك لأن مقصد الفيلسوفين من مقولاتهما مختلف فلا تنبغي المقارنة. مقولات أرسطو ذات طابع منطقي أنطولوجي. بينما مقولات كنط ذات طابع أبستمولوجي.

فمقولات أرسطو تصنيف لأنواع الموجودات التي يمكن أن توجد سواء كانت موجودات جزئية أو معان. ومقولات كنط تصنيف لتصورات يرى أنها شروط أو عناصر ضرورية لإدراكنا الحسي للأشياء أو لمعرفتنا للعالم[2].

ولو رجعنا إلى القائمة الكنطية للمقولات لوجدنا أنها تختلف إختلافاً غير قليل عن قائمة أرسطو المعروفة، لأن كنط قد فهم من المقولات أنها الوظائف المنطقية أو الروابط الأولية أو العلاقات الضرورية بين الموضوعات والمحمولات في حين اعتبرها أرسطو بمثابة مجموعة الأجناس العليا التي تندرج تحتها جميع الموضوعات والمحمولات.

هذا إلى أن المقولات الأرسطية ـ في رأي كنط ـ ليست متجانسة بدليل أن أرسطو قد أُدخل ضمن المقولات معاً في الزمان والمكان والوضع في حين أن هذه كلها لا ترتد إلى العقل بل إلى التصور الحسي المحض.

---

(1) Prolagomena 39.

(2) د. محمود فهمي زيدان ـ المرجع السابق، ص 140.

وفضلاً عن ذلك فإن كنط يلاحظ أن أرسطو لم يستند إلى أساس واحد في تحديده للمقولات، بل هو قد إستند مرة إلى أساس نفساني منطقي فاعتبر المقولات ضروباً من الحكم والتعبير، ثم استند مرة أخرى إلى أساس ميتافيزيقي فاعتبر المقولات منصبة على الوجود.

والواقع أنه مهما كان من إتفاق بعض المقولات الكنطية مع بعض المقولات الأرسطية، فإن من الواضح أن أرسطو كان يهدف من وراء قائمة مقولاته إلى وضع نسق تأليفي للأشياء في كثرتها وتعددها، أعني تصنيفاً للموضوعات الواقعية ولكن في علاقتها بالفكر في حين أن كنط كان يهدف إلى تحليل عناصر العقل البشري في صميم وحدته، أعني تشريح الفكر الخالص، ولكن في علاقاته بموضوعاته إذن فإن مقولات أرسطو موضوعية، لأنها تنصب على الأشياء من حيث هي مفهومة في حين أن مقولات كنط كانت ذاتية لأنها تنصب على العقل من حيث هو فهم[1].

وقد فرق كنط بين النوعين الأول والثاني من المقولات، ألا وهما مقولات الكم والكيف، أما النوعان الثالث والرابع من المقولات، ألا وهما مقولات الإضافة والجهة. والنوعان الأولان يمثلان المقولات الرياضية وهما ينصبان على موضوعات الحدس سواء كانت خالصة أم تجريبية، بينما يمثل النوعان الآخران المقولات الطبيعية أو الدينامية وهما ينصبان على وجود موضوعات الحدس وعلاقاتها بعضها بالبعض الآخر، أو بالعقل الفعال نفسه. وهكذا يتبين أن قائمة الأحكام والمقولات عند كنط إنما تمثل قائمة منهجية منسقة إلا أنها قد نُظمت بالنظر إلى الأصل أو المصدر الذي نبعت منه أعم مفاهيمنا أو تصوراتنا، بعكس ما فعل أرسطو حين اقتصر على جمع مقولاته بطريقة تجريبية محضة دون أدنى ترتيب منطقي[2].

تعقيب

1 ـ زعم كنط أن تعريفه للمنطق الصوري وتقسيمه له وتصنيفه لصور الأحكام يتسق وموقف أرسطو لكننا نشك في صدق مزاعمه. لم يخلط أرسطو بين المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة بينما خلط كنط بينهما عن قصد، لا لأنه لم يعرف حدود المنطق وإنما لأنه أراد الاستعانة بالمنطق لتحقيق أغراضه المعرفية والميتافيزيقية. ومن ثم يكون خلط كنط أكثر خطراً يدل على هذا الخلط إدخال العقل الفعال ـ وهو تصور أبستمولوجي ـ في تعريف المنطق، كما يدل عليه تعريفه للجدل ليخدم أغراضه

---

(1) د. زكريا ابراهيم ـ كنط أو الفلسفة النقدية ص 84، 85.

(2) نفس المرجع ص 87.

الميتافيزيقية وجعله القضية الشخصية نوعاً متميزاً عن القضية الكلية. وقد صدق العالم المنطقي المعاصر «وليم نيل» حينما قال «إن كنط بمذهبه الترنسندنتالي قد بدأ إبتكار الخليط الغريب من الميتافيزيقا والأبستمولوجيا. فقدمه هيجل وسائر مثالي القرن التاسع عشر على أنه منطق[1]».

2 ـ ونلاحظ أن كنط لم ينظر دائماً إلى المنطق الصوري نظرة أرسطية خالصة دائماً وإنما أراد أن يجعله عنصراً من عناصر فلسفته (النقدية) ومن الشواهد على هذه النظرية (النقدية) إلى المنطق الصوري نظرته إلى الجدل حين عرفه بأنه منطق الخداع وسندرك أهمية هذا التعريف فيما بعد حين نعرف أن الجدل الترنسندنتالي أساس لثورة كنط على كثير من الميتافيزيقيات السابقة عليه.

3 ـ ونلاحظ أنه بينما يقصر أرسطو التحليل على موضوع الاستدلال. يرى كنط أن التحليل يضم مبحث التصورات والقضايا إلى جانب مبحث الاستدلال ومن ثم يتضمن التحليل بالمعنى الكنطي كتب المقولات، والعبارة لأرسطو إلى جانب كتابيه في التحليلات بينما يرى أرسطو أن الجدل هو القياس الاحتمالي، يستخدم كنط الجدل بمعنى مختلف وهذا ما سنوضحه في الفصل التالي.

4 ـ تعلق الفلسفة النقدية أهمية كبرى على مقولات العقل الفعال، لأنها تعتبر هذه المقولات بمثابة المبادئ الأولية التي تجعل التجربة ممكنة بصفة عامة وليست التجربة هي الأصل في إمكان قيام تلك المقولات أو التصورات الذهنية بل العكس صحيح.

5 ـ إن في إشتقاق كنط المقولات من صور الأحكام تعسفاً. فهو يشتق مقولة الجوهر مثلاً من صورة القضية الحملية وذلك يتضمن أن كل قضية حملية، إنما هي قضية عن جوهر وليس هذا صحيحاً. (كل إنسان فان) قضية حملية لكن لا يدل أحد عناصرها على جوهر. يعرف كنط الجوهر بأنه الموضوع الأول الذي لن يكون محمولاً. إنسان ـ ليست جوهر إذن لأنها قد تكون محمولاً في قضية أخرى مثل سقراط إنسان. ويشتق كنط مقولة العلية من صورة القضية الشرطية المتصلة وذلك يتضمن أن كل قضية من هذا النوع على علاقة عِليّة وليس ذلك صحيحاً. فحجج زينون الإيلي ضد الحركة قضايا شرطية متصلة لكنها لا تتضمن عِليّة.

6 ـ إذا قارنا بين لوحة الأحكام ولوحة المقولات لوجدنا فوراً الرابطة الوثيقة جداً بينهما فمثلاً في مقولة العلة نجد أن ثمة تناظراً دقيقاً بين الحكم الشرطي المتصل وبين مقولة العلية، ومن حيث أن العلاقة بين العلة ومعلولها هي نفس العلاقة بين المقدم والتالي

---

(1) W. Kneale; The Development of Logic. p. 355.

في الحكم الشرطي المتصل. وكذلك في مقولة الجوهر نجد أن ـ العلاقة بين الجوهر والعرض هي نفس العلاقة بين الموضوع والمحمول في الحكم الحملي. وكذلك التركيبي الذي يتم في الواقع بواسطة مقولة الوحدة، هو علاقة مناظرة لتلك التي يقيمها الحكم الكلي.

7 ـ لا أساس لتقرير كنط أن قائمة مقولاته كاملة العدد، وأنها القائمة الوحيدة الممكنة، فقد أدرك أن هناك مقولات أخرى لا تتضمنها قائمته مثل التصور القبلي للوحدة العضوية، organic unity والغاية في الكائنات العضوية Teteology in organisms لكنه لم يضمنها قائمته لأننا فيما يقول لا نستطيع أن نكون فكرة محددة عن هذه المقولات ونُضيف أن هيجل في القرن التاسع عشر إقترح قائمة للمقولات مختلفة عن قائمة كنط، وأن «وايتهد» في القرن العشرين رأى أن لدينا تصوراً قبلياً للحوادث ذوات الأبعاد الأربعة Four dimensional Events وليس هذا مما يندرج في مقولات كنط.

ومن هذا نرى أنه ليس لقائمة المقولات عند كنط ما كان يعتقد هو لها من صحة وسيطرة ولم يوافقه عليها كثيرون من المناطقة، ووجهوا إليها أشد النقد ولم يتقيد بها كينز وكثيرون غيره من مناطقة. ويكاد يكون الشائع في كتب المنطق التقسيم التقليدي لأرسطو مع إضافة القضايا الشرطية في باب الإضافة[1].

(1) أنظر: Goblot - Traite p.p. 154- 158.

(2) وأيضاً: د. علي سامي النشار ـ المنطق الصوري ص 232.

الفصل الثاني

الجدل الترنسندنتالي وإنكار الميتافيزيقا

تمهيد:

إن مشكلة كنط الأساسية هي البحث فيما إذا كان يمكن للميتافيزيقا[1] أن تكون علماً له منهجه المحدد وموضوعاته المحددة، وأن ينطوي على تقدم بأيدي القائمين به وأن يكون بينهم إتفاق أكثر مما يكون بينهم من اختلاف.

بدأ كنط بحثه بتقرير أصالة الأسئلة الميتافيزيقية، لكنه لاحظ أنه بالرغم من كثرة محاولات الفلاسفة الإجابة عن هذه الأسئلة، غير أن الميتافيزيقا لم تصبح بعد علماً بالمعنى الذي حددناه.

إنتقل كنط في بحثه إلى إكتشاف القضايا التركيبية القبلية، ورأى أن قضايا الميتافيزيقا إنما هي من هذا النوع، ذلك لأن القضايا الميتافيزيقية من حيث هي قبلية - لا تحلل تصوراتنا القبلية فحسب وإنما تضيف إلى تلك التصورات ما ليس بها: إنها تضيف معاني تشير إلى موجودات أو موضوعات ميتافيزيقية[2].

اعتقد كنط أن المباحث الجديرة باسم العلم هي الرياضيات البحتة وعلم الطبيعة، وقد

---

(1) للفظ الميتافيزيقا عند كنط معنيان: الواحد أن الميتافيزيقا هي «النقد» أي الفحص عن العناصر القبلية في المعرفة وفي العمل: فمن الجهة الأولى هي ميتافيزيقا الظواهر كما تبدو في «نقد العقل الخالص» ومن الجهة الثانية هي ميتافيزيقا الأخلاق كما تبدو في «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» وفي «نقد العقل العملي». والمعنى الثاني أن الميتافيزيقا هي العلم الذي يدعي إدراك موضوعات خارجة عن نطاق التجربة. هذه الميتافيزيقا هي التي يقصد كنط إلى إبطالها هنا لأنها في اعتباره تذهب بغير حق من الأشياء كما تبدو لنا خلال صورنا الفكرية إلى الأشياء كما هي في ذاتها. فهو يتابع التجريبيين في هذه النقطة ويطبق المبدأ التصوري بكل دقة فيفترق عن «ديكارت» و«مالبرانش» و«ليبنتز»، و«باركلي» في اعتقادهم أن العقل واقع على صور الوجود وذاهب منها إلى أصولها.

الاستاذ يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة ص 232.

(2) Critique: Introduction p. 18.

وصل في بحثه إلى أن قضايا الرياضيات البحتة والقضايا التي تعبر عن مبادئ علم الطبيعة النظري إنما هي قضايا تركيبية قبلية، ومن ثم رأى أنه إذا أريد للميتافيزيقا أن تكون علماً، عليها أن تقتفي أثر الرياضيات والطبيعة.

أصبح السؤال «كيف يمكن للميتافيزيقا أن تكون علماً؟» مرادفاً عنده للسؤال «كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟» وقصد بالسؤال «ما هي الشروط التي تجعل من حكم ما حكماً تركيبياً قبلياً؟» ثم رأى أن السؤال ينحل إلى ثلاثة أسئلة:

1 ـ كيف تكون العلوم الرياضية البحتة ممكنة؟

2 ـ وكيف يكون العلم الطبيعي النظري ممكناً؟

3 ـ كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة؟

ومن ثم التقسيم الثلاثي لكتاب نقد العقل الخالص: ففي الباب الأول الاستطيقا الترنسندنتالية ـ يجيب على السؤال الأول، وفي الباب الثاني ـ التحليل الترنسندنتالي ـ يجيب على السؤال الثاني، وفي الباب الثالث ـ الجدل الترنسندنتالي ـ يجيب على السؤال الثالث[1].

ونلاحظ أنه بينما أجاب كنط عن السؤالين الأولين بالإيجاب، رأى أن الجواب عن السؤال الثالث بالإيجاب أو السلب محتاج لبحث طويل أكثر طولاً مما استلزمته إجابة السؤالين الآخرين، ومن ثم دوّن كنط في باب «الجدل الترنسندنتالي» ضعف ما دونه في البابين السابقين أو يزيد.

وقد أجاب كنط بالإيجاب عن إمكان الميتافيزيقا، لكنه فعل ذلك في كتبه الخلقية والدينية وليس في نقد العقل الخالص.

ورأى أن عليه قبل أن يدلي بجوابه أن يمهد الطريق إليه، والجدل الترنسندنتالي هو تمهيد الطريق[2].

مفهوم الجدل لدى كنط

ذكرنا في الفصل السابق أن كنط قد قسم المنطق إلى منطق صوري ومنطق ترنسندنتالي. وقسم المنطق الصوري إلى مبحثين رئيسيين: التحليل والجدل وقصد بالتحليل البحث في التصورات والقضايا والأقيسة[3].

---

(1) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 70.

(2) نفس المرجع ص 257.

(3) نفس المرجع ص 265.

وقد رأى أن التحليل لا يقدم لنا معارف جديدة عن العالم، وإنما يقدم لنا المبادئ الصورية التي يسير عليها الفكر في استدلاله[1].

وقد اتخذ كنط هذا المبحث ليكون رائداً له في إقامة ما أسماه (التحليل الترنسندنتالي) وأما الجدل فقد عرفه كنط تعريفات مختلفة في سياقات مختلفة عرفه في مكان ما بأنه منطق الخداع (Logic of illusion) ويقصد بذلك أن الجدل يتناول مبادئ صورية للفكر لكن بعض من استخدموه كانوا ميالين إلى جعله أداة لتوسيع معارفنا عن الأشياء وهم في ذلك مخدوعون لأنهم ظنوا أنهم اكتشفوا بالجدل معارف جديدة عن العالم[2]. لكنا نجد تعريفاً آخر يسوقه كنط للجدل الأرسطي. فيقول عنه أنه ذلك الذي يستبعد كل مضمون المعرفة وينحصر في استعراض الأغاليط fallacies الكامنة في صورة الأقيسة[3]، وهما تعريفان مختلفان وكلاهما بعيد عن معنى الجدل الأرسطي[4].

وقد لاحظ كنط أن القدماء قد اختلفوا في فهمهم لمعنى الجدل غير أنهم متفقون في أنه منطق الخداع.

يعني بذلك أن الجدل في أساسه يتناول مبادئ صورية للفكر، لكن بعض من استخدموه كانوا ميالين إلى استخدامه كأداة لتوسيع معارفنا عن الأشياء وهو ميل غير مشروع ومن ثم يخدعون حين يظنون أنهم قد اكتشفوا بالجدل معارف جديدة عن العالم[5].

أما المنطق الترنسندنتالي فقد قسمه كنط إلى «تحليل ترنسندنتالي» و«جدل ترنسندنتالي».

موضوع التحليل الترنسندنتالي تحليل العناصر أو الشروط القبلية التي يصوغها العقل الفعال لكي يكون أي موضوع لادراكنا الحسي ممكناً.

أما موضوع الجدل الترنسندنتالي فهو نقد استخدام هذه العناصر القبلية في موضوعات ما وراء الخبرة الحسية. كأن نطلق التصور القبلي للجوهر على موضوعات لا تعطى لنا في الخبرة كالله والروح والانسانية وما إلى ذلك.

ويرى أنه حين نستخدم تلك التصورات كذلك نخطئ وننخدع. ويتعرض كنط في الجدل الترنسندنتالي لنقد كل ميتافيزيقا العقليين[6].

---

(1) Kant: Immanual Critique of Pure Reason p. 86.

(2) Critique; P. 86.

(3) Ibid., P. 390.

(4) د. محمود فهمي زيدان ـ المرجع السابق، ص 266.

(5) Critique; P. 86.

(6) Ibid., p. 87.

وقد إهتم هذا النوع الجديد من الجدل بكشف خداع الأحكام الترنسندنتالية. هذه الأحكام التي اعترف أنها تذهب إلى ما وراء حدود الخبرة لكنه اعتقد أن الخداع لا يمكن إزالته تماماً بما أنه طبيعي ولا بد منه[1]

وقد عنى كنط بالجدل الترنسندنتالي أنه «منطق الخداع» وهو ذلك المبحث الذي يحلل الأخطاء.

موضوع الجدل الترنسندنتالي إذن هو إثبات بطلان الميتافيزيقيات السابقة وأنها «خداع» وأنها ميتافيزيقيات غير مشروعة[2].

وعلى الرغم من أن كنط في جدله الترنسندنتالي قد شرع في إيضاح تناقض قوانين العقل الخالص عن طريق أربع قوائم من الفروض والمتناقضات إلا أنه لم يُسَمِّ تحليله لنقائض القوانين بالنقائض، بل الذي أطلق عليها هذا الاسم هو تلميذه «فشته»[3].

وقد لاحظ كنط أن الجدل الترنسندنتالي يختلف عن الجدل المنطقي كما فهمه هو ـ في أننا إذا اكتشفنا الخطأ المنطقي في قياس ما فإننا نستطيع تفاديه وتجنبه بينما نكتشف الوهم «أو الخداع المتضمن في بعض الميتافيزيقيات فإننا ورغم ذلك لا نستطيع تجنبه، ذلك لأنه «خداع طبيعي» Natural illusion[4].

رأى كنط أن أي نظرية ميتافيزيقية إما أن تبحث في النفس الإنسانية أو في العالم أو في الله. ولما كان موضوع بحث الجدل الترنسندنتالي هو إثبات بطلان النظريات الميتافيزيقية، أو إثبات أنها ميتافيزيقيات غير مشروعة. فقد صنَّف كنط هجومه على تلك النظريات في ثلاثة فصول رئيسية[5]. وهذه الفصول الثلاثة الرئيسية تقابل الأفكار الثلاث للعقل الخالص. سمى الفصل الأول «أغاليط العقل الخالص (Paralogisms of pure reason) ويتناول فيه الفكرة الأولى المتعلقة بجوهرية النفس الإنسانية، ويقول إن هذا الفصل يرفض علم النفس العقلي Rational Psychology وسمى الفصل الثاني «نقيضة أو أغلوطة العقل الخالص» «Antinomy of pure Reason» يتناول فيه الفكرة الثانية المتعلقة بالعالم ويرفض فيه علم الكون (Cosmology) وسمى الفصل الثالث «المثل الذي يحتذيه العقل الخالص» (Ideal of Pure Reason) ويتناول فيه براهين الفلاسفة على وجود الله. كما أنه لا ينكر حرية الإرادة وخلود النفس. إنه يثبتها ويتحمس لها، لكن ينكر إمكان إقامة البرهان عليها.

---

(1) The Encyclopedia of Philosophy Vol. II; p. 387.

(2) Critique: p. 354.

(3) The Encyclopedia of Philosophy Vol. II, p. 387.

(4) Critique: p. 354.

(5) د. محمود فهمي زيدان ـ المرجع السابق، ص 268.

سيثبتها على نحو آخر غير برهاني في كتبه الخلقية والدينية. وهو هنا في الجدل يثبت فقط أن براهين السابقين فاسدة[1].

المسألة النقدية ونظرية المعرفة عند كنط

ما قيمة معارفنا؟ أو ما النسبة بين معارفنا وبين الوجود؟ تلك هي المسألة المركزية في الفلسفة والتي يتعين حلها بادئ ذي بدء.

لا يرى كنط أن نقد المعرفة يبدأ بالشك المطلق كما هو الحال عند ديكارت فإن لدينا علمين قائمين لا تختلف فيهما العقول. وهما العلمين الرياضي والطبيعي في حين أن ثالث العلوم النظرية وهو الميتافيزيقا موضوع خلاف متصل ولو أن في العقل استعداداً طبيعياً له يدفعه إليه دفعاً. وعلى ذلك يكفي أن نتبين السبب في إمكان العلم الرياضي والعلم الطبيعي، أو شرائط العلم الحقة. ولما كانت المعرفة الحقة تقوم في الأحكام وهو الفعل العقلي الذي يحتمل الصدق أو الكذب. بينما المفردات ليست معرفة بمعنى الكلمة ولا تحتمل صدقاً أو كذباً كان الواجب علينا أن نستعرض مختلف أحكامنا لنتبين نوع الحكم الذي يعتمد عليه العلم، وننظر في خاصيته وطريقة تأليفه. وبذلك نكون قد حللنا المسألة[2]، وقد توصل كنط من دراسته للأحكام إلى القول بأن كل قضايا الرياضيات وكل المبادئ التي تقوم عليها النظريات الفيزيائية التجريبية إنما هي قضايا تركيبية قبلية[3]. وأن المباحث الجديرة باسم العلم هي الرياضيات البحتة وعلم الطبيعة. ورأى أنه لكي تكون الميتافيزيقا علماً عليها أن تقتفي أثر الرياضيات والطبيعة. أي أن تكون قضاياها قضايا تركيبية قبلية. وقد رأى كنط أن قضايا الميتافيزيقا هي قضايا تركيبية قبلية. ذلك لأن القضايا الميتافيزيقية ـ من حيث هي قبلية ـ لا تحلل تصوراتنا القبلية فحسب، وإنما تضيف إلى تلك التصورات ما ليس بها. إنها تضيف معاني تشير إلى موجودات أو موضوعات ميتافيزيقية[4].

وقد رأى كنط أن للعقل الإنساني ثلاث وظائف أو قوى وأسمي هذه الوظائف مجتمعة بملكة المعرفة، وهذه القوى هي:

أ ـ القدرة الحسية Sensibility

وهي ما بفضلها نستقبل الحدوس الحسية كما نستقبل صورتين قبليتين هما المكان

---

(1) Critique: p. 368- 378.

وأيضاً د. محمود فهمي زيدان: المرجع السابق ص 262.

(2) الأستاذ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص 217.

(3) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 68.

(4) Critique, introd p. 18.

والزمن[1]. ويرى كنط أن القدرة الحسية هي بدون شك مصدر من مصادر المعرفة، لكنها في ذاتها ليست ملكة عرفانية، أو قدرة على المعرفة، بل هي مجرد قوة إنفعالية صرفة، أو قابلية سلبية مُحِضَّة على التأثر بما يرد من الخارج. ومعنى هذا أن الموضوع لا يعرف حق المعرفة إلا إذا ـ أصبح متعقلاً وليست الملكة التي نتعقل بواسطتها موضوع الحدس أو العيان الحسي سوى ملكة العقل الفعال[2].

ب ـ العقل الفعال Understanding

ـ وهو ما تصدر عنه التصورات القبلية أو المقولات ووظيفته أن يتعقل الموضوعات التي يعرضها الحس عليه، لكي يجد القاعدة أو المقولة التي يُستطاع بها ضم جزء إلى آخر ولكن موضوعات العقل الفعال لا بد دائماً أن تكون معطاة له في الإدراك الحسي، وكل ما يصنعه هو أن يضم موضوعاً ما من حيث هو معطى في الزمان والمكان إلى موضوع آخر طبقاً لقاعدة عامة وهو بحكم هذه الحالة لا يستطيع أبداً أن يتم مهمته، وأن يرتفع إلى ما وراء الحس وإلى الحقائق فمجاله هو الظاهرات ومهمته التأليف بين الموضوعات في الزمان والمكان[3].

ومما سبق يتضح أنه يمكننا بواسطة القدرة الحسية والعقل الفعال أن ندرك عالم الأشياء الجزئية المادية إدراكاً حسياً وأن يكون هذا العالم موضوع معرفتنا العلمية أو التجريبية[4].

القدرة الحسية والعقل الفعال شرطان متمايزان ومنفصلان لكل معرفة، فبينما تمدنا القدرة الحسية بمادة المعرفة نجد أن هذا العقل الفعال هو الذي يمدنا بصورتها. ولولا القدرة الحسية لكانت المعرفة غير ذات موضوع. ولكن لولا العقل الفعال لصارت المعرفة غير قابلة للتعقل أصلاً. وهذا ما عبر عنه كنط بعبارته المشهورة حيث قال (إن المقولات بدون حدوس حسية جوفاء، كما أن الحدوس الحسية بدون مقولات عمياء) وليس في إمكان العقل الفعال أن ينطوي على حدوس حسية. كما أنه ليس في إمكان القدرة الحسية أن تنطوي على مقولات، وإنما تتولد المعرفة من إتحادهما معاً بحيث يستحيل الإدراك الحسي إلى تجربة وإذن فإن للمعرفة البشرية عنصرين أساسيين، عنصر الحدوس الحسية، وعنصر المقولات، أو التصورات وليس في استطاعة المقولات أو التصورات أن تمدنا بأية معرفة في استقلال تام عن الحدوس الحسية المقابلة لها كما أنه ليس في استطاعة الحدوس

---

(1) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 55.

(2) د. زكريا ابراهيم ـ كنط أو الفلسفة النقدية ص 79.

(3) د. عثمان أمين ـ رواد المثالية ص 96.

(4) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 258.

الحسية أن تمدنا هي الأخرى بأية معرفة في استقلال تام عن التصورات أو المقولات ولكن المهم هو أن ندرج الحدوس الحسية تحت تصور عقلي يحدد صورة الحكم بصفة عامة بالنسبة إلى هذه الحدوس[1].

جـ ـ العقل الخالص:

يعني كنط بالعقل الخالص[2] ميلنا إلى التفكير في المطلق وحقائق الأشياء. ويرى أن (العقل الخالص) (Pure Reason) تصدر عنه بعض أفكار هي مصدر مواقفنا الميتافيزيقية، لكن من السهل أن ننخدع بوظيفة تلك الأفكار: فنقيم مذاهب ميتافيزيقية نعتقد بصدقها مع أنها في الحقيقة ليست كذلك[3].

عرف كنط العقل الفعال بأنه قدرتنا على الاستدلال غير المباشر ويقول إن ذلك تعريف مألوف لدى المناطقة[4] في حين يرى أن العقل الفعال هو قدرتنا على الاستدلال المباشر ونتمكن بفضله من الإتيان بقضايا إدراكية حسية نستنبط منها مباشرة ما يلزم عنها. ولما كان العقل الخالص هو قدرتنا على الإتيان باستدلالات غير مباشرة، فقد رد كنط كل استدلال غير مباشر إلى استدلال قياسي وصنف الاستدلالات القياسية إلى ثلاثة أنواع: صورة القياس الحملي، وصورة القياس الشرطي المتصل وهو ما كانت مقدمته الكبرى قضية شرطية متصلة، وصورة القياس الشرطي المنفصل، وهو ما كانت مقدمته الكبرى شرطية منفصلة[5].

وقد لاحظ كنط أن العقل الخالص ـ بالمعنى السابق ذكره ـ ميّال إلى الانتقال من المقدمة الكبرى للقياس إلى مقدمة أكثر منها عمومية حتى يصل إلى تصور مقدمة أولى لا توجد مقدمة أخرى أعم منها. وسمى كنط هذا الانتقال في الفكر انتقالاً من المشروط conditioned إلى الشرط الأول ultimate condition الذي لا يعتمد على شرط سابق عليه، ومن ثم يكون هذا الشرط قضية مطلقة[6].

ويمكننا أن نسمي العقل الخالص بهذا المعنى «قدرة تتعلق بالمطلق أو بما هو أول وما لا يوجد فوقه شيء»[7].

---

(1) د. زكريا ابراهيم ـ كنط أو الفلسفة النقدية ص 79، 80.

(2) إستخدم كنط معنيين للعقل الخالص:

فهو يعني به أولاً: الميل إلى التفكير في المطلق وحقائق الأشياء.

ويعني به ثانياً: ملكة المعرفة التي تضم القدرة الحسية والعقل الفعال والعقل الخالص.

(3) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 257، 258.

(4) Critique P. 355, p. 386.

(5) Ibid., p. 361.

(6) Ibid., p. 364.

(7) Lindsay Kant; p. 137.

ويرى الدكتور محمود فهمي زيدان أن كنط لم يتحدث عن ضرورة وجود واقعي يشير إلى القضايا الأولى أو المطلق، وإنما يتحدث عن مبدأ منطقي ليس من الضروري أن يتحقق في الواقع. يظل المبدأ مثالاً ideal يسعى إليه العقل الخالص، مثله كمثل المبدأ الخلقي القائل (يجب أن نكون مثاليين في معاملاتنا للآخرين) ولا نقصد بهذا المبدأ أن هناك فعلاً من هو مثالي في أخلاقه[1].

ننتقل الآن إلى الوظيفة الثانية وهي الميتافيزيقية: فقد رأى كنط أن العقل الخالص تصدر عنه أفكار معينة، هي مَعِين تصوراتنا الميتافيزيقية. فما هي تلك الأفكار المعينة الميتافيزيقية؟

إستعان كنط في تصنيفه لها بتصنيف الاستدلالات غير المباشرة أو ـ الأقيسة، وكان تصنيف الأقيسة الثلاثي إلى حملية وشرطية متصلة ومنفصل مفتاح تصنيف الأفكار الميتافيزيقية. ومن ثم تتسق وظيفتا العقل الخالص المنطقية والميتافيزيقية.

ويرى الدكتور محمود فهمي زيدان أن كنط قد اتبع مبدأ واحداً في كشف أفكارنا القبلية سواء في التحليل الترنسندنتالي أو الجدل الترنسندنتالي كأن استمد تصنيفه للتصورات القبلية للعقل الفعال من تصنيف المنطق الصوري للصورة المنطقية للحكم أو القضية، كذلك استمد تصنيفه للأفكار القبلية للعقل الخالص بالمعنى الضيق الذي حددناه من تصنيف المنطق الصوري للأقيسة[2].

وقد صنف كنط أفكار العقل الخالص إلى ثلاث، فكرة الذات المفكرة الإنسانية المطلقة، فكرة السلسلة الكاملة للعلل في العالم، وفكرة أسمى الموجودات أو الله. ويسمى كنط هذه الأفكار بالأفكار الترنسندنتالية Transcedintal ideas أحياناً. وتصورات العقل concepts of reason أو التصورات الخالصة للعقل pure concepts of reason أحياناً أخرى[3].

ويرى كنط أن القدماء استخدموا القياس الحملي في إثبات وجود النفس الإنسانية ـ كما يرى أنهم قد استخدموا القياس الشرطي في تفسيرهم لفكرة العلية في العالم. كما أنهم استخدموا القياس الشرطي المنفصل في إثباتهم لوجود الله[4].

كان كنط يعتقد أنه يمكن رد المسائل الميتافيزيقية على كثرتها إلى ثلاث أفكار فقط

---

(1) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 259.

(2) نفس المرجع السابق ص 260.

(3) Critique: p. 368- p. 378.

(4) Critiqte; B. 379- B. 391 - Prolegomina - p. 343.

هي: الله والحرية الإنسانية وخلود النفس الإنسانية بعد موت البدن، وأن هذه الأفكار صادرة عن العقل الخالص في جانبه الميتافيزيقي. وكان كنط يرى أيضاً أن مبحث خلود النفس مرتبط بفكرتنا عن جوهريتها، وأن مبحث حرية الإرادة مرتبط بتصوراتنا عن العلية، وأن مبحث وجود الله مرتبط بتصوراتنا للوجود الأسمى الذي تفترضه كل الموجودات المحدودة.

لاحظ جيداً أن هذه الأفكار الثلاث للعقل الخالص لا تعبر عن موقف كنط الميتافيزيقي، لا يعلن كنط أن العقل الخالص قادر على الاستدلال القياسي، على أن النفس الإنسانية جوهر بسيط خالد، أو أن للعالم بداية أولى في الزمن وأنه حتمي عليّ، أو أن الله موجود. وإنما يذكر كنط هذه الأفكار ليدل بها أولاً على أنها أصيلة في العقل الخالص، تصدر عنه بطبيعته. وليدل ثانياً على أن النظريات الميتافيزيقية السابقة التي تتناول هذه المسائل الثلاث بالبرهان المنطقي نظريات باطلة. وأن أصحابها وقعوا في (خداع) ومن ثم الميتافيزيقيات (غير مشروعة) وإثبات أن هذه الميتافيزيقيات غير مشروعة هو (موضوع الجدل الترنسندنتالي) كله[1].

كيف أثبت كنط أن هذه الأفكار القبلية للعقل الخالص تنطوي على خداع؟ يُفصّل كنط إجابته عن هذا السؤال حين يناقش بتفصيل آراء الفلاسفة السابقين في النفس والعالم والله، ولكن يشير قبل ذلك إلى الأساس الذي تقوم عليه إجابته رأى كنط أن أخطاء الميتافيزيقيات السابقة نابعة من إحالة مبدأ منطقي وجوداً واقعياً. أما المبدأ المنطقي فهو إمكان إستمرار العقل في الانتقال من قضية عامة إلى قضية أخرى أعم منها، ومن هذه إلى ما هي أكثر منها عمومية، حتى نصل إلى قضية لا توجد قضية أكثر منها عمومية فتصبح أساساً لكل ما يندرج تحتها من قضايا عامة سابقة.

يهاجم كنط الفلاسفة الذين اعتقدوا أن تلك القضايا الأولى أو التصورات الأولى المطلقة تشير إلى موجودات واقعية (لا محسوسة)، كأن نتحدث عن وجود واقعي للنفس كجوهر بسيط خالد وأن نعتقد أن ذلك مما يمكن أن نثبته ببرهان، أو نتحدث عن وجود الله وصفاته وطريق اتصاله بالعالم على نحو برهاني منطقي.

يرى كنط أن ميل العقل وسعيه نحو الاستمرار في سلسلة التصورات العامة والقضايا العامة حتى يصل إلى تصورات وقضايا أولى مطلقة، هو ميل ينطوي على مبدأ منطقي، لا ينبغي أن نعتقد أن تلك التصورات والقضايا الأولى إنما تشير إلى موجودات واقعية لا محسوسة تكون موضوع خبرتنا ومعرفتنا، وليست هذه التصورات والقضايا معطاة لنا أي ليست ما نعثر عليه في الواقع أو مما يمكننا إقامة البرهان على وجودها. يريد كنط القول

---

(1) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 261، 262.

بأن الانتقال من مبدأ منطقي وهو ميل للعقل الخالص مشروع - إلى إثبات أن هذا المبدأ يشير إلى وجود واقعي في مجال معرفتنا إنتقال خاطئ. نخطئ حين نظن أن العقل الخالص - في جانبه الميتافيزيقي إنما يدرك تلك الموجودات المطلقة ويعرفها[1].

وقد رأى كنط أنه حين يبرز خطأ الانتقال، يكون قد وصل إلى نقطة رئيسية بفضلها يستطيع أن يظهر أن كثيراً من المذاهب الميتافيزيقية باطلة وقامت على خداع[2].

ويتبين من النقد الكنطي لحدود العقل وقدراته أن العقل - على فرض استطاعته أن يقيم معرفة متسقة من حيث المنطق - لا يستطيع أن يعطينا عن طبيعة الأشياء في ذاتها إلا نظرات واهمة، وإن ملاءمة العقل للوجود إنما هي افتراض لا مسوغ له، بل هي خطأ ظاهر البطلان.

وإذن فنقد كنط إنما كان يهدف إلى غاية واضحة وهي استبعاد تلك الميتافيزيقا القطعية التي ظهرت منذ عهد أفلاطون وأرسطو حتى ليبنتز وفولف فأثارت بين أصحاب المدارس المختلفة خلافات عقيمة ومناقشات غير مجدية، وكذا استبعاد كل ميتافيزيقيات أخرى من هذا القبيل، تمهيداً لإقامة ميتافيزيقا جديدة «نقدية» تكون بمنجاة من الزعزعة والتناقض اللذين أو هنا الميتافيزيقا التقليدية وهدًا كيانها هداً. ومن المحقق أن كنط لم ينقطع طوال حياته عن الدعوة إلى «إحياء الميتافيزيقا وبعثها بعثاً جديداً على نحو مبتكر لم يُسْبَق إليه» ورأى أن ذلك العمل شيء «لا مناص من وقوعه، على الرغم من العوائق التي يمكن أن توضع في سبيله فترة من الزمان[3].

كنط والميتافيزيقات الباطلة

قلنا إن كنط قد رأى أنه يمكن رد المسائل الميتافيزيقية على كثرتها إلى ثلاثة أفكار فقط هي: خلود النفس الإنسانية بعد موت البدن والحرية الإنسانية والله. وأن هذه الأفكار صادرة عن العقل الخالص في جانبه الميتافيزيقي.

ورأى أن مبحث خلود النفس مرتبط بفكرتنا عن جوهريتها، وأن مبحث حرية الإرادة مرتبط بتصوراتنا عن العلية، وأن مبحث وجود الله مرتبط بتصورنا للموجود الأسمَى الذي يفترض كل الموجودات المحدودة. وقد أنكر كنط إمكان إقامة البراهين الاستدلالية على هذه الأفكار.

---

(1) أنظر:

A- Prologomena: p. 40.

B- Critique; p. 365.

(2) د. محمود فهمي زيدان - كنط وفلسفته النظرية: ص 262، 263.

(3) د. عثمان أمين - رواد المثالية ص 100، 101.

ونتنقل الآن إلى محاولة كنط لدحض براهين أصحاب الميتافيزيقيات اليقينية على خلود النفس الإنسانية بعد موت البدن والحرية الإنسانية والله.

أولاً: أخطاء ميتافيزيقا النفس

كان يرى كنط أن النظريات الميتافيزيقية السابقة في النفس إنما تدور حول فرع معين من علم النفس، ويطلق عليه علم النفس العقلي Rational Psychology أو علم النفس الخالص Pure Psychology أو علم النفس الترنسندنتالي Transcendental Psychology وكانت نظريات أرسطو وديكارت وليبنتز ومن نحا نحوهم في النفس هي المقصودة بعلم النفس العقلي عند كنط[1].

وقد رأى كنط أنه يمكن إجمال موضوعات علم النفس العقلي في أربع نظريات: النفس الإنسانية جوهر، هو جوهر بسيط، هي واحدة ولا يمكن أن ننظر إليها على أنها نفوس متعددة مترابطة ومن ثم فلها ذاتيتها الشخصية في تعدد حالاتها، النفس مستقلة عن البدن وغيره من الأشياء الخارجية في المكان وإن كانت على علاقة ببدنها وتلك الأشياء.

رأى أن هذه النظريات تصدر عن التصورات الأساسية التي يعالجها علم النفس العقلي، وأن أي تصور آخر للنفس في هذا العلم مشتق منها فمثلاً ينشأ عن تصور النفس الجوهرية تصور اللامادية وعن الجوهر البسيط تصور الخلود وعن الذاتية identity تصور الشخصية personality وعن اللامادية والخلود والشخصية ينشأ تصور الروحية spirituality وينشأ عن تصور علاقة النفس بالبدن مبدأ الحياة في المادة[2].

أراد كنط أن يبحث عن المصدر الذي يشتق منه علم النفس العقلي تلك التصورات الأربعة الرئيسية فلم يعثر إلا على خبرة الإنسان الأساسية بشعوره بذاته self-consciousness ككائن مفكر، تلك التي يعبر عنها بعبارة «أنا أفكر» تلك التي سماها كنط في نظريته المعرفية «وحدة الفكر الواعي» apperception.

رأى كنط أن الميتافيزيقيين بدأوا من هذه الخبرة الأساسية للشعور بالذات وأقاموا استنباطاتهم المنطقية واستدلالاتهم الميتافيزيقية لكي يصلوا إلى نتائجهم عن جوهرية النفس الإنسانية وبساطتها... الخ[3].

ولذلك فقد ركز كنط هجومه على تلك النظريات الميتافيزيقية ببيان سوء فهم الفلاسفة السابقين لتصور «الشعور بالذات» ومن ثم بيان بطلان نظرياتهم القائمة عليه. وقد سمى كنط نظرياتهم «أغاليط» وأبان أن علم النفس العقلي إرتكب أغاليط أربع: تتعلق الأغلوطة الأولى

---

(1) د. محمود فهمي زيدان ـ المرجع السابق ص 269.

(2) Critique: p. 403.

(3) Ibid., p. 404.

بجوهرية النفس والثانية ببساطتها والثالثة بذاتيتها الواحدة والرابعة باستقلالها عن البدن والأشياء[1].

أ ـ أغلوطة جوهرية النفس

أعطى كنط أهمية خاصة لهذه الأغلوطة الأولى من أغاليط العقل الخالص المتعلقة بفساد النظرية القائلة بأن النفس الإنسانية جوهر. لأنه إعتقد فيما يبدو أن نقده لجوهرية النفس نقد أساسي، فإن كان مقبولاً أصبح نقده للنظريات الثلاث الأخرى في علم النفس العقلي مقبولاً كذلك[2].

وقد صاغ كنط برهان الميتافيزيقيين على جوهرية النفس ـ رغم تعدد نظرياتهم في الصورة القياسية التالية: ما لا يمكن أن نفكر فيه إلا على أنه موضوع لا يوجد إلا كموضوع ومن ثم فإن جوهر الكائن المفكر ـ إذا نظرنا إليه في حقيقته ـ لا يمكن أن نفكر فيه إلا كموضوع. إذن الكائن المفكر لا يوجد إلا كموضوع أي جوهر[3].

رأى كنط أن القياس فاسد من الناحية الصورية، لأنه يرتكب أغلوطة الحد الأوسط المشترك لقد استخدمت كلمتا (موضوع) subject وجوهر substance بمعنيين مختلفين في المقدمتين الكبرى والصغرى. استخدمت الكلمتان في المقدمة الكبرى بالمعنى المنطقي الخالص. وفي المقدمة الصغرى بمعنى يشير إلى الذات المفكرة. التعريف المنطقي للجوهر هو ذلك الحد الذي يكون موضوعاً دائماً، ولا يمكن أن يكون محمولاً وقد تستند إليه محمولات، لكنه هو ذاته لن يكون محمولاً لموضوع آخر، ويلزم عن هذا التعريف المنطقي للجوهر أن ما نتصوره موضوعاً أول أي ما لا نتصور أن يكون محمولاً في قضية حملية، يمكن أن يوجد في الواقع كذلك أي يمكن أن يوجد كشيء دائماً لا كصفة، لا يشير هذا التعريف للجوهر إلى شيء موجود محدد، وإنما هو مجرد تعريف لتصور الموضوع ـ الأول أو الجوهر بالإجمال. وذلك المعنى للموضوع والجوهر ما هو وارد في المقدمة الكبرى. من جهة أخرى استخدمت كلمتا موضوع وجوهر في المقدمة الصغرى بمعنى الإشارة إلى الذات المفكرة أو «وحدة الشعور» أو ذلك الفعل الفكري الذي يمكنني التعبير عنه بالعبارة (أنا أفكر) أو (أنا شاعر بوجودي ككائن مفكر) وليس هذا الاستخدام للموضوع هو نفس الاستخدام بالمعنى المنطقي[4].

---

(1) د. محمود فهمي زيدان ـ المرجع السابق ص 269، 270.

(2) نفس المرجع، ص 270، 271.

(3) Critique: p. 410, p. 411.

(4) Ewing, A short commentary on Kant's Critique Pure Reason., p. 201.

وأيضاً: Korner, Kant., p. 112.

وقد أوضح كنط أن النظريات الميتافيزيقية حول النفس تقرر أنه من خلال شعوري الأساسي بوجودي كمفكر ذي وعي بفكري قد جعلت نفسي موضوع معرفتي ويتفق كنط مع غيره بأن شعوري بذاتي مفكراً وواعياً بفكري، واقعة أساسية لا شك فيها لكن ينكر على الفلاسفة أن الأنا التي تفكر يمكن أن تكون ذاتها موضوعاً لفكري ولمعرفتي.

وقد قرر كنط في باب التحليل الترنسندنتالي أن الشعور بالذات فكرة لا تشير إلى كائن موجود هو نفس، وإنما فكرة تعبر عن الشرط الضروري لحصول المعرفة. لا يشير الشعور بالذات إلى نفس كائنة موجودة، وإنما يدل على فعل فكري أو تلقائية فكرية وهي شرط لا غنىً عنه لكي أدرك أو أعرف الأشياء الخارجية.

وبعد أن يبين كنط أن الشعور بالذات شرط أو فعل وليس شيئاً ينتقل إلى بيان أنه يمكننا معرفة أنه جوهر. الجوهر شيء، لكن الأنا التي هي فعل المعرفة ليست شيئاً. وبالتالي ليست شيئاً جوهرياً. لكن كنط يذهب إلى أبعد من ذلك لإثبات بطلان إمكان معرفتنا للنفس على أنها جوهر. يمكن الإشارة إلى موقف كنط من هذه النقطة بإيراد نقطتين:

الأولى: أن ما تصدر عنه المقولات لا يمكن أن تنطبق عليه ذاته إحدى المقولات.

الثانية: لكي أقول عن شيء إنه جوهر لا يكفيني استخدام المقولة الخالصة - الجوهر - وإنما ينبغي أن ينضاف إلى المقولة حدس حسي يطابق تلك المقولة. نمن الناحية الأولى رأى كنط أن الشعور بالذات أو الأنا الترنسندنتالية أو الفكر الواعي الخالص هو ذلك الفعل التلقائي الذي تصدر عنه الصور المنطقية للحكم - وهي المقولات الخالصة، تلك المقولات عنصر ضروري - إلى جانب الحدوس الحسية - لكي يتألف إدراك حسي أو معرفة موضوعية، لكن لا ينبغي أن يكون ما تصدر عنه المقولات مما ينطبق عليه أي مقولة وبالأخص مقولة الجوهر ومن ثم لا ينبغي تطبيق مقولة الجوهر على ما تصدر عنه تلك المقولة[1].

ومن الناحية الثانية لكي نقول عن شيء أنه جوهر يلزم أن يتوفر له الدوام والثبات وأن يكون هذا في صورة مُعطى أو حدس، لكن كل حدس نستقبله حدس حسي ولما كان الشعور بالذات فعلاً فكرياً خالصاً فهو إذن ليس جوهراً لأنه لا يشير إلى شيء موجود ثابت دائم[2].

ينقد كنط جوهرية النفس نقداً آخر، مؤداه أن القياس الذي يعبر عن هذه الجوهرية قياس فاسد لأنه ينتقل من مقدمات تحليلية إلى نتيجة تركيبية المقدمة الكبرى تحوي تعريف

---

(1) Critique: p. 410- B. 411.

(2) Ibid., p. 406- B. 413.

الجوهر بالمعنى المنطقي، فهو مجرد تحليل لتصور الجوهر. المقدمة الصغرى ـ في نظر كنط ـ قضية تحليلية أيضاً: لأنها تشير إلى الشعور بالذات الذي هو مبدأ المعرفة، المبدأ الذي منه يبدأ إدراك موضوع ما أو معرفة شيء ما، ذلك الموضوع أو ذلك الشيء يستلزم ذاتاً تدركه أو تعرفه القول بأن المعرفة محتاجة لذات عارفة قضية تحليلية لأنها تحدثنا عن الشرط الذي منه تبدأ المعرفة. لكن القول بأن الشعور بالذات مبدأ أول لعملية المعرفة لا يعني أن الأنا الشاعرة جوهر. إسناد الجوهرية إلى الأنا قضية تركيبية أي لا نقول فقط أن الأنا موضوع أول لكل معرفة، وإنما نقول أيضاً عن نوع هذا الوجود ـ أنه جوهر ـ لكن لكي أقول عن الذات الشاعرة أنها جوهر يلزمنا حدس حسي ثابت دائم، وهو ما لا نعثر عليه في مجرد الشعور بالذات، أو في محتويات الحس الداخلي. القول بجوهرية النفس قول فاسد لأننا انتقلنا من مقدمات تحليلية إلى نتيجة تركيبية، وهو انتقال غير مشروع «إن صح هذا الانتقال كان يمكننا أن نخلق أشياء تجريبية بمجرد تعريفنا لألفاظ معينة»[1].

وبناء على كل ما تقدم قرر كنط أن علم النفس العقلي قد أساء فهم طبيعة العبارة (أنا أفكر) أو طبيعة الشعور بالذات، لأنه «انتقل خطأ من شرط ضروري لكل تفكير إلى تقرير ميتافيزيقي عن وجود محدد»[2].

ب ـ بساطة النفس وخلودها

يقرر علم النفس ـ كما يرى كنط ـ أن النفس الإنسانية جوهر بسيط، والمقصود بالبساطة هنا أنه لا يمكن للنفس أن تنقسم إلى جوهرين أو أكثر والهدف من إسناد هذه الصفة إلى النفس أن يسند إليها الخلود، حيث نربط عادة بين التركيب والفناء وبين البساطة والخلود، لأن المركب موضوع لتحلل أجزائه، أما البسيط فهو بالتعريف ما ليس له أجزاء ومن ثم نقول عن المادة إنها تفنى لأنها مركبة، وعن النفس أنها خالدة لأنها بسيطة. يرفض كنط حجة الميتافيزيقيين في بساطة النفس، كما رفض حجتهم في جوهريتها. لم يقدم إنتقادات جديدة إلى بساطة النفس لأنه اعتقد أن انتقاداته على جوهرية النفس تنطبق بالمثل على جوهريتها البسيطة[3].

لم ينكر كنط أن النفس الإنسانية خالدة، وإنما ينكر أن في إمكاننا تقديم براهين صحيحة محكمة على خلودها. لا يدافع كنط عن خلود النفس في نقد العقل الخالص، وإنما في كتبه الدينية والخلقية. ولما كان كنط يرى أن مسألة خلود النفس إحدى ثلاث مسائل رئيسية تؤلف مبحث الميتافيزيقا، فإنه يميز بين الميتافيزيقا غير المشروعة والميتافيزيقا

---

(1) S, Korner. Kant, p. 113.

(2) Critique; p. 409.

(3) Ibid., p. 413- B. 465.

المشروعة. فيرى أنه حين تَدَّعِي نظرية ميتافيزيقية إمكان إقامة البرهان الصحيح على جوهرية النفس أو بساطتها أو خلودها تكون نظرية باطلة وغير مشروعة، لكن يمكن لنظرية ميتافيزيقية أن تدافع عن وجود النفس المفكرة اللامادية الخالدة لا بطريق برهاني إستنباطي، وإنما في مجال آخر يدخل ضمن الخبرة الإنسانية الممكنة وهو مجال الأخلاق والدين، حينئذٍ تكون النظرية الميتافيزيقية مشروعة[1].

جـ - وحدة النفس

تقول ثالث النظريات الميتافيزيقية حول النفس أني أشعر بذاتي كائناً واحداً في غمرة تعاقب حالاتي من أفكار ووجدانات وإرادات. ولا أشعر بهذه الذات منقسمة إلى ذرات متعددة في ذلك التعاقب والتغير.

رأى كنط أن هذه النظرية خاطئة ويسميها (الأغلوطة الثالثة من أغاليط العقل الخالص). ونلاحظ أنه لم يذكر في هذه الأغلوطة جديداً أكثر مما قاله في الأغلوطتين السابقتين. حين أقول إن شعوري بذاتي ووعي بالأشياء وما يترتب عليه من إدراك ومعرفة شعور بذات واحدة لا تتعدد. أقول قضية تحليلية صادقة دائماً. لكن يخطئ أصحاب النظرية حين ينتقلون من هذه القضية إلى قضية تركيبية تنطوي على وجود نفس واحدة وأنها موضوع معرفتي. الانتقال فاسد لأنه يتضمن انتقالاً من مجرد فعل فكري (وهو ما ليس شيئاً كائناً) إلى جوهر بسيط واحد. أضاف كنط نقطة أخرى: وهي أنه من الممكن تصور الذات تنحل إلى ذرات متعددة مترابطة توصل كل منها حالاتها إلى الذرات الأخرى كمثل الحركة المنتقلة من كرة إلى الكرات المجاورة. لم يقل كنط في هذه النقطة أن الذات متعددة وإنما يقول إن فكرة التعدد في الذات ليست أقل قبولاً من فكرة الوحدة، ومن ثم لا يمكننا إذن إقامة برهان على وحدة الذات كنفس جوهرية بسيطة واحدة[2].

د - ثنائية النفس والبدن

رابع النظريات الميتافيزيقية حول النفس الإنسانية - فيما يرى كنط - هو القول أنه بالرغم من أن النفس على علاقة بالأشياء الجزئية المادية الخارجية في المكان - وبدن النفس من بين هذه الأشياء - فإن هذه النفس مستقلة استقلالاً تاماً عن بدنها وعن تلك الأشياء، بمعنى أنها وجود قائم بذاته ويمكن تصور وجودها دون ارتباط ببدن أو بأي شيء مادي آخر. يتوجه كنط بنقده لهذه النظرية إلى الصورة الديكارتية لمشكلة ثنائية النفس والبدن[3].

يبين كنط هنا موقفه من الكوجيتو الديكارتي - أخطأ ديكارت - في نظر كنط - حين

---

(1) د. محمود فهمي زيدان - كنط وفلسفته النظرية ص 277.

(2) نفس المرجع، ص 278.

(3) نفس المرجع ص 278.

فهم من (أنا أفكر إذن أنا موجود) أن أثبت بيقين مباشر وجود كائن مفكر يشعر به في نفسه حاصلاً على أفكار ووجدانات وارادات وأنه جوهر مفكر روحي بسيط.

يقرر كنط أن شعوري بأني أفكر وأني موجود من واقعة الشك يدل فقط على توفر الشعور بالذات الذي هو شرط ضروري لكل تفكير (أو ما يسميه كنط بالذات الترنسندنتالي) لكنه لا يدل على وجود كائن مفكر كموضوع لمعرفتي (أو ما يسميه كنط النفس التجريبية).

عثر ديكارت حقاً في الكوجيتو على الذات الترنسندنتالية، فظن خطأ أنه عثر على النفس التجريبية. لكي أشعر بنفسي التجريبية كموضوع لفكري يلزم وجود عالم خارجي على ذاتي[1].

يتلخص نقد كنط للنظرية الميتافيزيقية التي نحس قصورها في فكرتين: الفكرة الأولى: أن شعوري بذاتي متميز من بدني، ومن الأشياء وأني أدرك وجودها بين جوانحي وأعرفها حتى لو لم يوجد شيء خارجي، أو حتى لو لم يوجد بدن. والفكرة الثانية: أن حل الميتافيزيقيين لمشكلة الصلة بين النفس والبدن قائم على أنهما من طبيعتين متنافرتين، مع أنهما في الواقع من طبيعة واحدة.

وفيما يلي رأي كنط في هاتين النقطتين بإيجاز، يرى كنط أن الميتافيزيقيين السابقين قد أخطأوا حين جعلوا مجرد الشعور بالذات، الذي هو بالضرورة متميز مستقل عن موضوعات معرفته، والذي هو فعل فكري خالص ـ كائن موجود محدداً أسميه نفس. وأنها توجد مستقلة عن موضوعاتها. أخطأ الميتافيزيقيون حين خلطوا بين قضية تحليلية وقضية تركيبية الأولى (يمكنني أن أميز نفسي من الأشياء الأخرى) وهي صادقة دائماً.

والثانية (يمكنني أن أوجد دون وجود أي ظواهر طبيعية أخرى)، وهي قضية باطلة. يستند كنط في إبطالها إلى نظريته التي سبق له قولها. وهي أشياء خارجية مكانية (وهي جواهر) لأني أستطيع بالقياس إلى تلك الأشياء الثابتة الدائمة أن أشعر بنفسي وجوداً محدداً.

إن النفس التي أشعر بها وجوداً محدداً هنا هي (النفس الظاهرية) أو (التجريبية) التي تضم وعياً بأفكار ووجدانات وإرادات تتالى وتتعاقب، نتيجة علاقتي بعالم خارجي. بالإضافة إلى الأنا الترنسندنتالية أو الشعور بالذات. لاحظ جيداً أن كنط لا يرى الفصل بين الشعور بالذات والأنا التجريبية فصلاً يمكننا تميزه تمييزاً واقعياً، وإنما هو تجريد لتوضيح فكرتنا عن النفس[2].

---

(1) Critique; p. 422- 3n.

(2) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية، ص 280.

ولنتساءل الآن ما هي المبادئ التي واجهت كنط في الهجوم على النظريات الميتافيزيقية السابقة عليه في النفس؟ وقد أجاب الدكتور محمود فهمي زيدان في كتابه كنط وفلسفته النظرية عن هذا السؤال فيقول إن هناك ثلاثة مبادئ واجهت كنط في هجومه وهي:

أ ـ براهين تلك النظريات الفاسدة من الناحية المنطقية إذا صيغت في أقيسة.

ب ـ انتقال البراهين من مقدمات تحليلية إلى نتائج تركيبية، هو انتقال فاسد.

جـ ـ بطلان إدعاء أن الشعور بالذات إنما يشيرا إلى وجود محدد، هو النفس وأنها موضوع معرفتنا.

ويتبين مما سبق أن تلك المبادئ الثلاثة في النقد الترنسندنتالي ترجع إلى صدق كنط في «الفكر الواعي الخالص» كما تستند إلى صدق نظريتين له هما: نظرية الجوهر. ونظريته في وجوه النفس الثلاثة: النفس الظاهرية أو التجريبية والنفس الحقيقية أو النفس في ذاتها والشعور بالذات[1].

وقد خشي كنط أن يتوهم قارئ نقد العقل الخالص ـ وما يحوي من انتقادات لاذعة للمذاهب الميتافيزيقية السابقة عليه حول النفس ـ إن كنط ينكر الخلود فسارع إلى الإشارة الخاطفة إلى موقفه الذي سيفصل فيه في كتبه التالية. يجد كنط أن من الضروري أن نصادر على حياة أخرى، وذلك يتسق مع استخدامنا العملي للعقل. ليس للعقل استخدام نظري فقط أي فمجاله البرهان والاستدلال، وإنما للعقل جانب آخر يتعلق بمبادئ سلوكنا وقيمنا وغاياتنا البعيدة. إن حاول العقل النظري ـ بالمعنى السابق ـ إثبات هذه المبادئ والقيم والغايات فإن براهينه ضعيفة بل وفاسدة لأنه يدخل مجالاً خارجاً عن مجال خبرتنا أو حدود قدرتنا البرهانية، كما أن هذه البراهين التي أدلى بها علم النفس العقلي لم تستطع أن تقنع أحداً ـ يدلنا العقل العملي ـ بالمعنى السابق ـ على وجود القانون الخلقي فينا ـ بحثنا هذا القانون على أننا لسنا نسعى إلى ما هو عاجل من متع الحياة. وما له من نتائج لذيذة، بل لسنا نسعى دائماً إلى تحصيل ما من شأنه أن يحقق لنا شهرة حتى بعد موتنا. إنما يحثنا القانون الخلقي بنداء خفي على أن نضحي بكثير من رغباتنا في سبيل أن نكون مواطنين في عالم آخر لدينا عنه فكرة قوية طاغية. يؤيد هذا النداء الخفي ما نلاحظه من كائنات حية في عالمنا. إذ لا شيء أو حركة تحدث عبثاً أو لا تؤدي وظيفة وإنما كل شيء موجه لغرض وهادف لغاية ولغايات بعيدة ـ يحثنا العقل العملي باختصار على قبول فكرة الخلود كفكرة أساسية في حياتنا الخلقية لتحقيق الغاية الأسمى من وجودنا[2].

---

(1) نفس المرجع، ص 270 ـ 271.

(2) Critique: p. 424- 6.

ثانياً: أخطاء الكوزمولوجيا (علم الكون العقلي)

هدف كنط من بحثه في النظريات المتعلقة بالعالم أو الكون هو أن يعلن أن المشكلات الكوزمولوجية لا تقبل الحل على صعيد البرهان. يسمي كنط هذه المشكلات مشكلات كوزمولوجية لأنها تتعلق بالعالم أو الكون ويفهم من العالم في هذا السياق (المجموع المطلق في تركيب الظواهر)[1] absolute totality in the synthesis of appearances (أو عالم الحواس)[2] World of the senses أو ببساطة عالم الأشياء القائمة في المكان والزمن منظوراً إليه ككل وفي مجموعه دون النظر إلى كل شيء جزئي مادي على حده.

لقد حصر كنط المباحث الكوزمولوجية ـ كما وردت عند الفلاسفة السابقين في أربعة مباحث سماها (نقائض العقل الخالص)[3] Aninomies of Pure Reason.

وقد صنف كنط نقائض العقل الخالص في أربع تذكر منطوقها فيما يلي:

ـ النقيضة الأولى:

الموضوع: «للعالم بداية في الزمن، والعالم أيضاً محدود في المكان».

نقيض الموضوع: «ليس للعالم بداية، وليست له حدود في المكان، إنه لا نهائي في الزمن والمكان».

ـ النقيضة الثانية:

الموضوع: «كل جوهر مركب في العالم مؤلف من أجزاء بسيطة. ولا يوجد إلا ما هو بسيط أو ما يتألف مما هو بسيط».

نقيض الموضوع: «لا شيء مركب في العالم مؤلف من أجزاء بسيطة، ولا يوجد في العالم أي شيء بسيط».

---

(1) Ibid., p. 434, p. 447.

(2) Probegomena: p. 50.

(3) النقيض antinomy زوج من القضايا يبدو بوضوح أن الأولى تناقض الثانية ولكن يمكن تقديم برهان صحيح محكم من الناحية الصورية على كليهما يسمي كنط إحدى القضيتين (موضوعاً) thesis والقضية المتناقضة معها (نقيض الموضوع) antithesis ولما كان المنطق يقتضي أن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معاً ولا تكذبان، فإن العقل يقع في الصراع مع نفسه حين يرى أن من الممكن أن تقدم برهاناً صحيحاً من الناحية المنطقية على الموضوع ونقيضه في وقت واحد. ذلك الموقف هو ما يسميه كنط (نقيض العقل الخالص). أنظر د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 288.

ـ النقيضة الثالثة:

الموضوع: «ليست العلية طبقاً لقوانين الطبيعة هي العلية الوحيدة التي يمكن أن نشتق منها كل ظواهر العالم. من الضروري أن نفترض وجود عليّة أخرى ـ أي نفترض الحرية ـ لكي نفسر هذه الظواهر».

نقيض الموضوع: «ليست هناك حرية ـ يحدث كل شيء في العالم طبقاً لقوانين الطبيعة فقط».

ـ النقيضة الرابعة:

الموضوع «ينتمي إلى العالم كجزء منه أو كعلة له كائن ضروري ضرورة مطلقة».

نقيض الموضوع: «لا يوجد في العالم كائن ضروري ضرورة مطلقة، كما لا يوجد (هذا الكائن) خارج العالم كعلة له»[1].

ونلاحظ أن النقيضة الأولى ترتبط بأي نظرية ميتافيزيقية تقرر أو تنكر أن العالم مخلوق، وترتبط النقيضة الثانية بأي نظرية ميتافيزيقية تقرر أو تنكر وجود الذرات أو المونادات من أي نوع. وتتضمن النقيضة الثالثة مشكلة المقابلة بين الحتمية determinism واللاحتمية (التلقائية) indeterminism في العالم الطبيعي والمقابلة بين الجبرية والحرية في الأخلاق. وترتبط النقيضة الرابعة بأي نظرية ميتافيزيقية تحاول البرهنة على وجود الله أو إنكار وجوده من مقدمات عن العالم.

ونلاحظ أيضاً أن القضيتين المتناقضتين في كل من النقيضة الأولى والثانية كاذبتان معاً لأنهما تقومان على فرض مناقض لذاته وأن القضيتين المتناقضتين في كل من النقيضة الثالثة والرابعة متسقتان في الحقيقة وأن تناقضهما تناقض ظاهري فقط[2].

بحث كنط عن مصدر المشكلات الكوزمولوجية فوجدها في الميل الطبيعي للعقل الخالص[3] لاستخدام مقولات العقل الفعال بحسب طبيعته أي استخدم العقل الخالص لهذه

---

(1) Critique: B. 454- 455, p. 462- 463, p. 472- 473. p. 480- 481.

(2) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 291.

(3) للعقل الخالص عند كنط معنيان معنى واسع ومعنى ضيق، العقل الخالص بالمعنى الواسع هو قدرتنا المعرفية على ما هو قبلي، مستبعدين أي إستخدام تجريبي لعقلنا. وقد رأى كنط أن للعقل الخالص بمعناه الواسع وظائف ثلاث هي ما يسميها القدرة الحسية sensibility والعقل الفعال understanding والعقل الخالص pure reason بالمعنى الضيق ـ فبالقدرة الحسية نستقبل حدوساً قبلية هي المكان والزمن بالإضافة إلى استقبالنا بفضلهما للحدوس التجريبية، العقل الفعال وهو ما تصدر عنه التصورات القبلية أو المقولات: هاتان الوظيفتان للعقل هما قدرتنا على الإدراك الحسي والمعرفة العلمية لعالم الظواهر. =

المقولات متطلعاً إلى المطلق. فطلب العقل الخالص هو المطلق، يصل إليه بفضل وظيفته المنطقية التي سبق أن أشرنا إليها وهي الميل إلى الانتقال من المشروطات[1] إلى الشروط[2]، ومن هذه الشروط إلى شروطها ومن هذه إلى شرطها الأول ومن ثم يصل العقل الخالص إلى المطلق.

وقد رأى كنط أن النقائض الكوزمولوجية تنشأ عما يسميه (أفكار العقل الخالص) وقد أعلن أن العقل الخالص[3] لا تصدر عنه أفكار أو تصورات وما يسميه هنا (أفكار العقل الخالص)، إنما هي تصورات العقل الفعال أو مقولاته تناولها العقل الخالص بحسب طبيعته أي استخدمها على نحو يسعى به إلى المطلق لفهم هذه الأفكار واستخدام العقل الخالص لها[4].

قلنا أن كنط قد رأى أن النقائض مشتقة من المقولات. فالبحث فيما إذا كان العالم محدوداً أو لا نهائياً في المكان والزمن. مشتق من مقولات الكم، من حيث أن المحدود متعلق بالمقياس. والبحث فيما إذا كانت الأشياء المركبة تتألف مما هو بسيط أو تنحل إلى ما لا نهاية مشتق من مقولات الكيف من حيث هو البحث في طبيعة الأشياء الموجودة والبحث فيما إذا كانت ظواهر الأشياء تخضع جميعها لمبدأ العلية، أم أن بعضها تنطوي على اللاعلية أي التلقائية مشتقة من إحدى مقولات العلاقة وهي العلية[5].

= الوظيفة الثالثة للعقل الخالص بالمعنى الواسع هي معنى العقل الخالص بالمعنى الضيق، العقل الخالص بالمعنى الضيق هو قدرتنا على التفكير في المطلق وفي حقائق الأشياء وعنه يصدر ميلنا إلى التفكير في هذين. هو إذن قدرتنا على التفكير الميتافيزيقي أو على التفكير فيما وراء عالم الظواهر.
ويجعل كنط للعقل الخالص بهذا المعنى الضيق وظيفتين: منطقية وميتافيزيقية. الوظيفة المنطقية هي قدرتنا على الاستدلال غير المباشر لكن العقل الخالص من حيث هو قدرتنا على التفكير في المطلق، إنما ينزع حين يكون لدينا قضية ما أو تصور ما ـ إلى التفكير في قضية أعم من هذه أو تصور أعم ويميل إلى الانتقال في سلسلة القضايا العامة والتصورات العامة إلى أن يصل إلى القضايا والتصورات الأولى أو المطلقة. وعن هذه الوظيفة المنطقية للعقل الخالص بهذا المعنى الضيق تنشأ وظيفته الميتافيزيقية. والوظائف الثلاث للعقل الخالص بالمعنى الواسع ليست متميزة الواحدة عن الأخرى في الوعي والخبرة الشاعرة. وإنما يمكننا إجراء هذا التمييز فقط لتوضيح طبيعة العقل الإنساني، والعقل الخالص بالمعنى الواسع هنا مرادفاً لما سماه كنط بملكة المعرفة.
د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 292 ـ 293.

(1) للشروط عند كنط يعني أي حادثة تحدث في زمن أو أي شيء يوجد في مكان وزمن ويكونان موضوعاً لإدراك حسي أو معرفة علمية.

(2) الشرط هو الحادثة السابقة أو الشيء السابق، مما جعل حدوث المشروط ممكناً.

(3) نستخدم العقل الخالص هنا بمعناه الضيق.

(4) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 293.

(5) Critique P. 438- 442.

يربط كنط صلة النقائض بالمقولات بشيء هام هو تصور السلسلة series المقصود بالسلسلة مجموعة الحوادث أو الأشياء التي تؤلف سلسلة يتأدى العضو فيها إلى الأعضاء السابقة عليها سبقاً زمنياً وعلياً.

يرى كنط أن عالم الظواهر عالم متصل وإن هذا الاتصال قائم على اتصال أجزاء الزمن. فالزمن والأشياء التي توجد فيه تؤلف سلسلة يرتبط أحدها بما سبقه من أشياء أو حوادث. عالم الظواهر أيضاً مرتبط ارتباطاً علياً بمعنى أن حادثة ما تؤلف سلسلة مع الحوادث التي سبقتها وأدت إليها.

.ويسمي كنط حادثة ما تقع في الحالة الراهنة (مشروطاً) Conditioned والحادثة السابقة عليها في الزمن والعلية (شرطاً) لها condition ويمكن النظر إلى العالم أو الكون بالاجمال على أنه يؤلف سلسلة طويلة من المشروطات والشروط، وأن لهذه الشروط شروطاً سابقة عليها وهكذا[1]

حين يعلن كنط أن النقائض مشتقة من المقولات، وأنها تنطوي على سلسلة مترابطة يتألف منها العالم ككل، يريد القول إن النقائض ناشئة عن مقولات العقل الفعال تناولها العقل الخالص بحسب طبيعته فاستخدمها استخداماً ترنسندنتالياً أي طبقها على ما وراء الخبرة الممكنة ومن ثم إلى مباحث الكوزمولوجيا[2].

تنشأ النقائض إذن عن مسعى العقل الخالص لتعدي حدود الخبرة الممكنة وإدعاء معرفة ما يتعدى هذه الحدود. ومن ثم تنشأ النقائض عن أفكار العقل الخالص، لكن بما أنه ليس لهذه الأفكار موضوعات في عالم الظواهر فلن تكون سوى أفكار. ويسمي كنط هذه الأفكار «الأفكار الكوزمولوجية» أو ٪التصورات الترنسندنتالية»[3].

وقد قدم كنط براهين على النقائض ليعلن أولاً أن النظريات الكوزمولوجية السابقة في مأزق صعب وأنها تتضمن مشكلة ـ مشكلة قبول صدق قضيتين متناقضتين. بما يتنافى مع قواعد الفكر الأساسية. وليعلن ثانية أن المشكلات المتضمنة في الكوزمولوجيا ـ في الصورة التي أتت عليها النقائض تتطلب حلاً. فقدم برهاناً على كلا القضيتين المتناقضتين في كل نقيضة من النقائض الأربعة، وقرر أن كل برهان صحيح محكم من الناحية الصورية لا فساد فيه ويلخص كنط في براهينه على بعض القضايا موقف المذهب الذي نادى بها. لكنه كان يصطنع أحياناً برهاناً من عنده لتقرير بعض القضايا. وينبغي أن نلاحظ أن براهين كنط على النقائض لا نصور موقفه[4].

(1) Critique p. 436- 7.

(2) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 293 ـ 294.

(3) Critique P. 434- 6.

(4) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ـ ص 290.

ونلاحظ أن منهج كنط في البرهان على الموضوع وعلى نقيض الموضوع في كل نقيضة هو برهان الخلف أي يبرهن على الموضوع بالبرهان على استحالة نقيضه، ويبرهن على نقيض الموضوع بالبرهان على استحالة الموضوع[1].

تلك هي المتناقضات المشهورة عن كنط، ولسنا نعلل شهرته بها إلا بأن الناس يذكرون الحديث قبل القديم، فقد وردت كلها عند زينون الإيلي وعند أفلاطون في محاورة «بارمنيدس» على الخصوص وعند أرسطو في ردوده على حجج زينون وفي محاولة التدليل على قدم العالم وعند فيلسوف إنجليزي اسمه Arthur Collier نشر سنة 1713 كتاباً بعنوان «المفتاح الكلي» يصدر فيه مالبرانش ويدعى التدليل على تناقض فكرة العالم الخارجي بإمكان التدليل على القضايا الآتية ونقائضها على السواء: العالم لا متناهي الامتداد ومتناهية، المادة منقسمة إلى غير نهاية، وهناك أجزاء لا تتجزأ الحركة ضرورية وفي نفس الوقت ممتنعة التصور.

جمع كنط إذن هذه المتناقضات جمعاً ووضعها هذا الوضع المسرحي ليبين عبث العقل، فأعتقد كثيرون من بعده ـ بناء على شهادته ـ أن العقل عابث، غير أنه لم يرض أن يتركنا في حيرتنا بإزائها فزعم أن لها حلاً، وحلاً مرضياً جداً. ذلك أن القضيتين الأولى والثانية ونقيضيهما كاذبة على السواء لأنها جميعاً تذكر العالم كأنه شيء بالذات. وهو ليس كذلك في حدسنا فلا نستطيع أن نعلم إن كان متناهياً أو غير متناه، وإن كانت المادة مركبة من أجزاء بسيطة أو ليست مركبة.

أما القضيتان الثالثة والرابعة ونقيضاهما فيمكن أن تكون صادقتين على السواء. ولكن من وجهتين: فيصدق النقيضان بالإضافة إلى العالم كما هو ماثل في حدسنا وتصدق القضيتان بالاضافة الى العالم معتبراً كشيء بالذات فقد يكون هناك أشياء بالذات، ومن الممكن تصور عالم معقول وإن لم ندرك كنهه، وفي هذه الحالة نتصور إمكان علية حرة تكون العلية الطبيعية معلولها، ونتصور موجوداً ضرورياً تكون الموجودات الحادثة متعلقة به، فما إن نجد ـ وسوف يجد كنط ـ مسوغاً للإيمان بعالم معقول، حتى يصبح لدينا الإيمان بهاتين القضيتين، وهكذا يبقى الباب مفتوحاً أمام الأخلاق والدين ولكن بم يجيب كنط على قائل كشوبنهور؟ إن النقائض هي الصادقة لأنها مطابقة لصور إدراكنا التي تقضي بأنه لكل مشروط شرطاً، بينما القضايا كاذبة لأنها وليدة ضعف المخيلة التي تهن دون التسلسل إلى غير نهاية فتتحمل الأسباب لتضع له حداً، وبم يجيب إذ قلنا له إن العالم المعقول إن وُجد وكان خاضعاً لمبدأ العلية كالعالم المحسوس فلا تكون فيه حرية؟ كما يقول الدليل على نقيض القضية الثالثة، ولا يكون فيه موجود ضروري، على ما جاء في

(1) د. محمود فهمي زيدان ـ المرجع السابق ـ ص 298.

الدليل الثالث على نقيض القضية الرابعة. لقد قال كنط إن حله للمتناقضات «قد يبدو دقيقاً غامضاً للغاية، وإنه لكذلك حقاً»[1].

ثالثاً ـ أخطاء الفلسفة الإلهية

سمى كنط آخر فصل من الجدل الترنسندنتالي بالمثل الأعلى للعقل الخالص The ideal of pure reason وقد تناول في هذا الفصل بالدراسة أخطاء الفلسفات اللاهوتية السابقة[2].

يحسن قبل الدخول في تفصيلات ما يقول كنط عن اللاهوت ـ أن نشير إلى موقفه هو بوضوح حتى لا يختلط رأيه برأي من سيتناوله بالنقد.

يرى كنط إن لدينا في عقلنا الخالص فكرة عن الله. لكن لا يستطيع هذا العقل أن يثبت وجوداً فعلياً واقعياً يطابق هذه الفكرة، ومن ثم كانت البراهين على وجود الله التي تقدم بها الفلاسفة السابقون معرضة للنقد ولا يوجد من بينها برهان صحيح خال من الخطأ.

العقل غير قادر على تقديم برهان تجريبي أو قبلي على وجود الله وكل مجهوده في ذلك إنما هو عبث. لا يعني ذلك أننا ننكر وجود الله، وإنما يعني فقط أن ليس للعقل قدرة على إقامة برهان صحيح لا فجوة فيه ولا خطأ فيه على أن الله موجود. وبالرغم من ذلك هنالك سبيل واحد ممكن لنا للحديث عن وجود الله. نعني أن ندخل إلى وجود الله من باب الأخلاق. يمكن إيضاح هذه النقطة بقولنا إنه يمكننا البرهان على وجود الله من مقدمات خلقية. لكن (كلمة برهان) هنا محتاجة لايضاح. يمكننا تقديم براهين صحيحة مقدماتها صادقة ونتائجها صحيحة من الناحية التصورية، على أن لدينا (القانون الخلقي) و(الأوامر الخلقية المطلقة)، لكنا نجد من جهة أخرى أن لا معنى لهذا القانون وهذه الأوامر، إلا إذا سلمنا بوجود الله وأشياء أخرى (الحرية والخلود) ومن ثم نقول لا إننا نبرهن على وجود الله من مقدمات خلقية، وإنما نجد في مقدمات خلقية من نوع معين تأييداً لوجود الله. لا نقول حينئذٍ إننا أقمنا الأخلاق على وجود الله وإنما نقول إننا أقمنا وجود الله من زاوية الأخلاق[3].

عنى كنط منذ البداية بمسألة وجود الله. فهي في نظرية السماء (الصادرة عام 1755 م) وفي رسالته عن (المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية) سلم بغير شرط بالدليل التقليدي، دليل العلل الغائية بل إنه شارك في ذلك رأي الكثيرين من مفكري القرن الثامن عشر

(1) الاستاذ يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ص 242، 243.

(2) Critique; P. 595- B. 733.

(3) Ibid., p. 619-, p. 664.

وفلاسفته. فلقد ظل كنط طول حياته يتحدث في حماسة عن روعة السماء ذات النجوم وبهائها فكان يجد فيها في البداية، دليلاً على وجود الله.

لم ينتظر كنط إلى حين اكتشاف وجهة النظر النقدية لكي يشكك في القيمة النظرية لأدلة اللاهوت العقلي. ففي سنة 1763، وفي رسالته عن «السند الوحيد الممكن للبرهنة على وجود الله» نجده يفحص هذه الأدلة فحصاً لا يكاد يبقي على شيء منها[1].

وقد تناول كنط في هذا الفصل أدلة الفلاسفة السابقين. على وجود الله يوجزها ثم ينقدها. وقد رأى أنه يمكن رد تلك الأدلة إلى ثلاثة رئيسية:

1 ـ الدليل الأنطولوجي (الوجودي): ontological argument هذا الدليل يستنبط وجود الموجود والضروري بمجرد تحليل معناه ونجد هذا الدليل عند ديكارت.

2 ـ الدليل الكوزمولوجي: cosmological argument وهي ما ألفنا أن نسميه دليل العلة الأولى First cause argument ويذهب هذا الدليل من التجربة بالاجمال. أي من موجود حادث أياً كان إلى علة أولى هي موجود ضروري. ونجد هذا الدليل عند ولف Wolff.

3 ـ الدليل اللاهوتي الطبيعي: Physico theological argument وهو ما ألفنا أن نسميه دليل التدبير The argument from design ويذهب هذا الدليل من تجربة معينة هي تركيب العالم ونظامه إلى علة أولى لهذا التركيب. ويوجد عند (رايماروس) Raimarus.

ويتلخص نقد كنط لهذه الأدلة في إبطال الأول، ثم بيان أن الدليلين الآخرين يعتمدان عليه وأنهما إذن باطلان مثله. فيخرج بهذه النتيجة وهي أن يستحيل إقامة دليل عقلي على وجود الله[2].

نلاحظ أن كنط يمهد لنقده لهذه الأدلة بالتعرض لتصور معين وتحليله ونقده، وهو تصور «أكثر الكائنات كمالاً» موجوداً فعلياً ens realissimum أو الكائن الضروري ضرورة مطلقة absolutely necessary being وقدم كنط هذا التصور على أنه تصور أساسي لأي فلسفة لاهوتية، ومن ثم يجب أن يوضح المقصود به في ذهن الفلاسفة المهتمين به ويحلله وينقده لم يذكر بطريق مباشر من هم هؤلاء الفلاسفة، لكن من الواضح أن هذا التصور

---

(1) إميل بوترو ـ فلسفة كنط ـ ترجمة د. عثمان أمين ص 243.

(2) أنظر أ ـ اميل بوترو ـ فلسفة كنط ـ ترجمة د. عثمان أمين ص 243 ـ 245.

ب ـ د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 326.

جـ ـ الاستاذ يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ص 243 ـ 244.

يذكرنا بالدليل الوجودي كما يراه أنسلم وديكارت، نلحظ أيضاً أن هذا التصور كان مألوفاً لدى التقليد الفلسفي قبيل كنط وفي صباه وشبابه ونعني فلسفة وولف Wolff وباومجارتن Baumgarten وهم أهم أتباع ليبنتز[1].

ما موقف كنط من تصور أكثر الكائنات كمالاً؟

بحث عن مصدره فوجده في العقل الخالص (بالمعنى الضيق في استخدام كنط) هو قدرتنا على البحث في المطلق وحقائق الأشياء. يتناول هذا العقل مقولة العلية من العقل الفعال، ولا يكتفي بأن يشترط قبلياً أنه يجب أن يكون لكل شيء علة، وإنما يميل ـ بحسب وظيفته المنطقية ـ إلى أن يمتد في السلسلة اللانهائية للمقولات والعلل ويميل كذلك إلى الوقوف عند تصور حد أول تقف عنده سلسلة العلل. لكن المتحمسين لتصور أكثر الكائنات كمالاً لا يقفون عند الوظيفة المنطقية للعقل الخالص في إمكان امتداد سلسلة لتقف عند حد مطلق من الناحية النظرية أي دون صلة بما إذا كان لفكرة الحد المطلق موضوع خارجي لا يقفون عند ذلك، وإنما يرون أن هذا الحد المطلق ينبغي أن يكون له وجود واقعي خارج الفكر أي أن نسند إليه الوجود الواقعي كما نسند إليه صفات لا نهائية العدد، مطلق مداها. يقرر كنط أن أكثر الكائنات كمالاً فكرة من أفكار العقل الخالص بحكم سعيه نحو المطلق. وقد سمى هذه الفكرة بالمثل الأعلى للعقل الخالص Ideal of Pure Reason تمييزاً لها عن باقي أفكار العقل الخالص. لكنه يرى أنه ليس من الضروري ضرورة منطقية أن يوجد شيء يطابق هذا التصور للعقل الخالص خارجاً على هذا التصور، ويرى أنه من مجرد حصولنا على تصور ما ـ مهما كانت خصائصه ـ لا نستطيع أن نثبت موضوعاً خارجياً يشير إليه بالضرورة[2].

كما بحث كنط في تصور «أكثر الكائنات كمالاً» بحث أيضاً في الأساس الذي اعتمد عليه الفلاسفة المتحمسون له في اقامة وجود خارجي يشير إلى هذا التصور، ورأى أن هذا الأساس إنما هو برهان تقدم به هؤلاء الفلاسفة أوجزه كنط فيما يلي. إذا سمحنا بوجود شيء واحد حادث contingent يجب أن نسمح أيضاً بما يوجد وجوداً ضرورياً a necessary being لأن وجود الحادث يستلزم علة له. وهذه تستلزم بدورها علة لها. ونظل نستمر في سلسلة العلية للحوادث حتى نصل إلى علة ليست ذاتها حادثة، وتلك هي العلة الضرورية ضرورة مطلقة[3].

(1) Lindsay, Kant, p. 155.

(2) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 327، 328.

(3) Critique; p. 612.

ينقد كنط هذا البرهان بالتفصيل حين ينتقد الأدلة على وجود الله فيما بعد. ولكن يمكن أن نذكر هنا نقداً أساسياً هو أن البرهان الصحيح على شيء ما يتضمن معرفتنا لهذا الشيء معرفة كاملة، ومن ثم فالبرهان الصحيح على وجود الله يتضمن معرفتنا لطبيعة الله، وذلك تقرير لا أساس له لأن العقل الخالص لا يستطيع أن يثبت وجود شيء. إن ما يستطيع إثبات وجود واقعي فعال إنما هو العقل الفعال، لكن هذا يثبت موجودات في عالم الظواهر فقط. يستطيع العقل الفعال أن يقول لكل حادث علة ولهذه علة وهكذا ـ إلى غير نهاية لكن إتمام السلسلة اللانهائية في علة مطلقة ليس موضوع خبرتنا وينبغي أن نلاحظ أن هذا النقد لا يعني إنكار كنط لكائن ضروري ضرورة مطلقة أو وجود أكثر الكائنات كمالاً، إنه يقبله كفكرة من أفكار العقل الخالص الذي يستطيع أن يحلق في سماء المطلق، ولكن كنط ينكر فقط أن بإمكاننا معرفة طبيعة هذا الكائن ومن ثم ليس بإمكاننا تقديم البرهان على وجوده خارج تصورنا له[1].

الدليل الوجودي

الدليل الوجودي أول ما يتناوله كنط من الأدلة الثلاثة التي أشرنا إليها آنفاً ـ على وجود الله، وهو يعتبره أهم الأدلة وأساساً للدليلين الآخرين[2] ويشير كنط إلى أنه حين يتوجه إلى الدليل الوجودي بالاعتراض إنما يتوجه إلى صورة هذا الدليل عند ديكارت وليبنتز على السواء[3].

ونقد هذا الدليل مبسوط من قبل بسطاً جيداً في الرسالة المنشورة سنة 1763: (في الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله) فيها كشف عن الخطأ في النظر إلى الوجود على أنه محمول، وعلى أنه صفة في حين أنه شيء خاص جداً، شيء لا يمكن رده إلى تصوره.

أليس هذا الاعتراض هو الاعتراض نفسه الذي سنجده في نقد العقل الخالص؟ وهل صنع كنط شيئاً آخر سوى أنه نقل نظريته كما هي إلى مؤلف سنة 1781 قد تكونت عنده قبل أن يكتشف مبادئ نسقه النهائي؟[4].

وقد تقدم كنط في كتابه نقد العقل الخالص بأربعة إنتقادات على هذا الدليل:

---

(1) Ibid., p. 820.

(2) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 329.

(3) Critique; P. 630.

(4) اميل بوترو ـ فلسفة كنط ـ ترجمة د. عثمان أمين ص 251.

أ ـ لا نعترض على أن تصور أكثر الكائنات كمالاً تصور ممكن من الناحية المنطقية أي نقبل أن عناصره لا تحوي في طياتها تناقضاً، لكنا نرى أن من الممكن من الناحية المنطقية أيضاً ألا يشير هذا التصور إلى وجود فعلي، إن ـ كنط بهذه الملاحظة إنما يقرر مبدأ منطقياً لا شك فيه وهو أن ليست لكل فكرة مما يجب أن يكون لها ما صدقات أو أمثلة «لكنا نلاحظ أيضاً أن لأصحاب الدليل الوجودي دفعاً على هذا الاعتراض: قد يقبلون هذا المبدأ المنطقي ويسلمون به لكنهم يرون أن فكرة الله فكرة تستلزم وجوداً واقعياً وعلى هذا الدفع تكون إنتقادات كنط الثلاثة خير رد على أصحاب الدليل الوجودي.

ب ـ الدليل الوجودي يعتمد على تعريف الله بأنه الموجود الكامل، وكنط يسلم بهذا التعريف لأنه يعتقد أن فكرة الله أصيلة في العقل. ولكنه يقول إن الدليل عقيم لأن الوجود المثبت فيه وجود متصور وأن الوجود ليس محمولاً ذاتياً تختلف الماهية، بوجوده لها أو عدمه وإنما هو تحقيق الماهية. فمعنى المثلث لا يتغير سواء وجد مثلث أو لم يوجد والماهية هي هي. فبأي حق يضاف الوجود إلى معنى الموجود الكامل؟ وهذا النقد لا يخرج عن نقد الراهب جونيلون ونقد القديس توما الأكويني للقديس أنسلم، ونحن نسلم بعجز هذا الدليل.

جـ ـ إن الدليل الوجودي لا يتناول أشياء تجريبية وإنما يتناول الله فهل (الله موجود) قضية تحليلية أم تركيبية؟ إن كانت تحليلية إذن فالمحمول لا يضيف جديداً بمعنى أن فكرة الله ممكنة وأن الفكرة موجودة كفكرة. يبحث كنط في النقد التالي فيما إذا كانت (الله موجود) قضية تركيبية صحيحة[1].

د ـ يعلن كنط مبدأ منطقياً سلم به أغلب المناطقة المحدثين ـ وهو أن (وجود) لا تكون محمولاً في قضية. خذ القضيتين (الله مطلق القدرة) و(الله موجود)؛ يعلن كنط أن الأولى قضية، وإن كانت تعريفاً أو قضية تحليلية أما الثانية فليست قضية، وإنما موضوع فقط محتاج إلى محمول. القضية الأولى تقرر أن الله بحكم تعريفه مطلق القوة، أو تقرر أنه إذا كان يوجد إله يلزم أن يكون كذلك، لكن القضية الشرطية تتحدث عن تصورات ولا تقرر وجوداً، ما تقرر وجوداً إنما هي القضية الحملية. ليست (الله موجود) قضية لأن الوجود متضمن في الموضوع بمعنى الوجود في الفكر أو بمعنى أن تصور الله يحوي كل الكمالات كتصور ممكن. إذا أردنا أن نسند إلى الله وجوداً واقعياً، فإننا نحيل القضية التحليلية إلى قضية تركيبية. لكن لكي نقرر قضية تركيبية يلزم أن نخرج من مجال التصور إلى الواقع. علينا إذن أن نبحث عن المصدر

(1) Critique: p. 625- 6.

الذي نقيم على أساسه وجود الله وجوداً واقعياً. لا نستطيع معرفة الله بالحواس. فليس الله موضوع إدراك حسي، لا نستطيع أن نستخدم مقولاتنا القبلية لإثبات وجود الله، لأن هذه المقولات تسمح بتطبيق تجريبي فقط أي أن مجال استخدام المقولات القبلية هو عالم الظواهر يبقى أن نقول إننا نصل إلى وجود فعلي لله من مجرد تصور قائم في العقل الخالص، وهنا يعلن كنط أن العقل الخالص لا يقرر وجوداً فعلياً وإنما يستمتع بأفكار فقط. لأساس إذن للقول أن «الله موجود» قضية تركيبية صادقة. إنها ليست قضية على الإطلاق. من الخطأ أن ننتقل من قضية تحليلية بمفردها إلى قضية تركيبية، أو أن ننتقل من معرفة قبلية تماماً إلى معرفة عن وجود واقعي[1].

ولنتساءل هل كانت طريقة كنط في عرض الدليل الأنطولوجي صحيحة من الوجهة التاريخية؟ إن صميم هذا الدليل في نظر كنط هو الانتقال من تصور الكائن الكامل إلى وجود ذلك الكائن، ولكن عند القديس (أنسلم)، المشهور عنه أن مخترع الدليل، هل كانت نقطة البداية تصور خالصاً بالمعنى الذي أعطاه كنط لهذه الكلمة؟، لا يبدو أنها كذلك. فضلاً عن أننا نجد عند القديس (أنسلم) نوعاً من الجدل الأفلاطوني الصوفي ممتزجاً امتزاجاً وثيقاً بالبرهنة القياسية، نرى أن الوجود في الذهن esse in intellectu لا مجرد تصور ما هو نقطة البداية، والنقطة التي يريد أن يصل إليها اللاهوتي الفيلسوف هو الوجود في الأعيان esse in re فهو لم يرد أن ينتقل من الذاتي إلى الموضوعي، بل من الوجود في الذهن إلى الوجود خارج الذهن وما قد وضعه إنما هو وجود من قبل، ولذلك لم يكن غير متجانس مع ما يطلب الوصول إليه وقد استعان (أنسلم) بتصور الوجود الأكبر للانتقال من طرف إلى الآخر من حيث أن الوجود في الذهن وفي الأعيان معاً يكون أكبر. فالكائن الأكبر الله، يجب أن يوجد في الذهن وفي الواقع.

صحيح أن كنط قد نظر في هذا الدليل عند ديكارت خاصة. فهل كانت نقطة البداية عند ديكارت تصوراً خالصّ؟ لا يستطيع الناظر أن يقول ذلك إنما كان هدف ديكارت من تدليله أن يثبت أننا لسنا هنا بصدد تصور محض قد كونه الذهن الإنساني. لقد حلل ديكارت فكرة الكامل فوجد أنها تتسم بسمات ترفعها فوق التصور المحض. في هذه الفكرة شيء مطلق فريد وبوجه خاص العلاقة الضرورية بين الماهية والوجود متحدين مباشرة وإذن فالتصور ليس شيئاً مفتعلاً قد اخترعته «أنا» بل هو صورة لطبيعة حقيقية ثابتة إنه فكرة فطرية والذهن الإنساني أشبه بأن يكون وعاء لها من أن يكون خالقها وإذا كان ديكارت قد استطاع أن يقول أن الأفكار الرياضية من خلق الله لا مجرد تصورات فمن باب أولى يجب أن تكون فكرة الله في نظره شيئاً متميزاً عن ذهننا إنها ما يسميه ماهية. والمسألة هي الانتقال من هذه

(1) Ibid., p. 626- 9.

الماهية إلى وجودها. فالماهية ليست مجرد حاصل لنشاط الإنسان، إنما هي من قبل نوع من الواقع وهو ما يوجد إن لم يكن في ذاته فعلى الأقل في شيء آخر. فمسألة الوجود هي أن نعلم ما إذا كانت ماهية معينة موجودة في شيء غيرها، فلا تكون إلا صفة أم أنها موجودة في ذاتها، فتكون جوهراً[1].

2 ـ الدليل الكوزمولوجي

سمى كنط هذا الدليل بالكوزمولوجي لأنه متعلق بالعالم الطبيعي وتقرير وجود ما هو حادث[2].

ويرى كنط أن ليبنتز قد استخدمه وسماه الدليل عن «حدوث العالم» a contingentia mundi[3] ويعرف هذا الدليل باسم دليل العلة الأولى First cause argument ويعتمد هذا الدليل على القانون القبلي للعلية الكلية في العالم الطبيعي أو تبدأ من تقرير وجود أشياء حادثة contingent أي ما لها بداية أو ما لا توجد بعد إن لم تكن في مقابل ما هو ضروري ضرورة مطلقة[4].

وقد رأى كنط أن الدليل الكوزمولوجي يفترض الدليل الوجودي. يعني بذلك أن أصحاب الدليل الكوزمولوجي لا يقنعهم أن يثبتوا أن هنالك كائناً ضرورياً فحسب، بل وأن يكون هذا الكائن مطلقاً تتم عنده السلسلة اللانهائية للعلية، بمعنى أن يكون العلة الأولى التي لا علة لها ومن ثم يكون كامل القوة والقدرة. وذلك يتضمن إضافة كل الكمالات الممكنة إليه[5]. ويهدف أصحاب الدليل الكوزمولوجي إلى أن يقولوا شيئاً عن طبيعة هذا الكائن الضروري. أي حصوله على كل الكمالات الممكنة.

وقد تقدم كنط بالانتقادات التالية على الدليل الكوزمولوجي:

أ ـ يرى كنط بما أن هذا الدليل يفترض الدليل الوجودي، فإنه يتعرض لكل أوجه الضعف التي يتعرض لها الدليل الوجودي[6].

ويرى الأستاذ يوسف كرم أن كنط واهم هنا: الدليل الوجودي خاطئ لأنه يمضي من المعنى إلى الوجود العيني، أما الدليل الطبيعي فصحيح لأنه يذهب من الموجود إلى

---

(1) اميل بوترو ـ فلسفة كنط ـ ترجمة د. عثمان أمين ص 255.

(2) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 334.

(3) Critique; P. 632.

(4) Ibid., p. 633.

(5) Ibid., p. 619- P. 635.

(6) Ibid., p. 637.

الموجود ويقول إن الضروري كامل لا أن الكامل ضروري وإنما نصل إلى موجود ضروري لأن العلة الأولى يجب أن تكون موجودة بذاتها، أي أن يكون وجودها عين ماهيتها وإلا لم تكن هي العلة الأولى، وإنما نقضي بأن الضروري كامل لنفس هذا السبب[1].

ب ـ يستمد الدليل الكوزمولوجي قوته من مبدأ العلية، وهو مشتق من مقولة العلية الكلية في عالم الظواهر، لكن من الخطأ تطبيق هذه المقولة على أي شيء وراء هذا العالم.

جـ ـ يتضمن الدليل الكوزمولوجي استحالة امتداد السلسلة العلية اللانهائية ومن ثم ينبغي على هذه السلسلة أن تقف عند طرف أول مطلق، لكن مبدأ العلية القبلية يعني امتداد السلسلة العلية إلى ما لا نهاية في العالم المحسوس دون توقف. يرى المنطق وجوب توقف السلسلة عند حد أول لكن لا سبيل لنا إلى إدراك هذا الحد الأول، لا بالحس ولا ببرهان قبلي[2].

3 ـ الدليل اللاهوتي الطبيعي

يسمي كنط ثالث الأدلة على وجود الله «الدليل اللاهوتي الطبيعي» Physico-Theological Proof. ولعله سماه بذلك، لأنه يبدأ من وقائع العالم الطبيعي من وجهة نظر معينة ـ تؤدي إلى إثبات وجود الله، ومن ثم بين هذا الدليل والدليل الكوزمولوجي عناصر مشتركة. إن ما أطلق عليه كنط الدليل اللاهوتي الطبيعي هو ما تعودنا أن نسميه الآن «دليل التدبير» Argument from Design[3]. وهذا الدليل يستنتج وجود الله من نظام العالم بحجة أن النظام لا يمكن أن يكون.وليد الاتفاق أو العلة المادية يقول كنط: هذا الدليل جميل مشهور لدى الجمهور، وهو جدير بأن يذكر دائماً باحترام إذ عليه إعتمد الناس دائماً للاعتقاد بوجود الله[4].

ويرى كنط أن هذا الدليل هو أقدم الأدلة على وجود الله وأوضحها وأقربها إلى الإدراك الإنساني العام ومن ثم لا يشير كنط إلى فيلسوف بعينه كرائد لهذا الدليل.

ونلاحظ أنه بالرغم من أن كنط ينتقد هذا الدليل إنتقادات مرة غير أنه يميل إليه ويطوره. ففي سنة 1755 كان كنط يسلم تسليماً تاماً بهذا الدليل، ولكنه في سنة 1763 أخضع الدليل للنقد وحكم بأنه غير كاف. وقال صحيح إنه إذا كان من الضروري إطلاقاً أن

---

(1) الاستاذ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص 244.

(2) Critique: p. 637.

(3) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 335.

(4) الاستاذ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص 245.

نعتقد بوجود الله فليس من الضروري بحال أن نستطيع إقامة الدليل عليه ومن هذه الجهة كان لهذا الدليل قيمة كبيرة لأنه مقنع جداً. ومع ذلك فللفيلسوف أن يعرف ما إذا كان هذا الدليل على ما له من قيمة عملية يصمد أمام المناقشة[1].

ونلاحظ أيضاً أن هذا دليل يبدأ ـ ببساطة ـ من ملاحظة ما في العالم من تناسق وإرتباط وإنسجام وخضوع لقوانين رغم الزحمة الهائلة لما يحويه ثم ينتهي إلى أن العالم الطبيعي ذاته لا يفسر هذه الخصائص الرائعة فيسنده إلى علة لها كمال التدبير والإحكام. نلاحظ أخيراً أن هذا الدليل يفترض الدليل الكوزمولوجي من حيث يبحث عن علة أولى للحوادث What is contingent كما يفترض الدليل الأنطولوجي من حيث أنه يقترح إضافة كل الكمالات الممكنة إلى هذه العلة المفروضة العجيبة[2].

ويقدم كنط على هذا الدليل الاعتراضات التالية:

أ ـ يستند الدليل اللاهوتي الطبيعي إلى الدليلين الكوزمولوجي والأنطولوجي ومن ثم تستند إليه كل الاعتراضات التي قدمت على الدليلين الآخرين.

ب ـ يقوم الدليل على النظيرة[3] analogy أي عَقْد مشابهة بين أعمال الفن والصناعة من جهة والعالم ككل من جهة أخرى. وعقد مشابهة بين الإنسان الفنان والفنان اللاإنسان. ننظر إلى المنزل المنسق الجميل والآلة التي بلغت غاية الدقة في التصميم فنسند هذه الأشياء وصفاتها إلى فعل عقل مدبر عليم ينقل الدليل هذه المشابهة إلى العلاقة بين عالم غاية في الترتيب والنظام إلى علة عليا عاقلة مدبرة. ننظر أيضاً إلى هذه العلة العليا نظرة إنسانية فنقول إن الإنسان الصانع الماهر فكر وإرادة. وهكذا ينبغي أن يكون المدبر الأعظم. وذلك هو معنى النظيرة في هذا السياق في ذهن كنط. لا أساس لهذا الدليل من حيث أنه يقوم على النظيرة لأنه حينئذٍ يفترض معرفتنا بطبيعة أكثر الكائنات كمالاً، ومعرفتنا بتدبيره وعقله وإرادته. وينكر كنط على العقل الإنساني معرفة طبيعة الله.

جـ ـ يفترض الدليل صدق مبدأ العلية ـ يقدم كنط ملاحظة وجيهة بالنسبة لقانون العلية غير ما قدم من قبل وهي أنه لكي نثبت أنه ينبغي أن يكون للعالم المحسوس علة أولى، يلزم أن نثبت أولاً أن هذا العالم غير قادر بذاته على إيجاد النظام والإتساق طبقاً

---

(1) اميل بوترو ـ فلسفة كنط ـ ترجمة د. عثمان أمين ص 268.

(2) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 336.

(3) لا تعني النظيرة عند كنط عقد مشابهة بين شيئين وإنما تعني عقد مشابهة ـ كاملة بين علاقتين تقومان بين أشياء مختلفة تمام الاختلاف.

Prolegomena, p. 58.

للقوانين التجريبية الجزئية، دون قوة خارجة عليه. لكن الدليل لم يثبت هذه النقطة ولا يستطيع.

د ـ إذا تجاهلنا كل الاعتراضات السابقة، يبقى إعتراض أساسي وهو أن هذا الدليل قد أثبت فقط أنه ينبغي أن يكون للعالم صانع Architect واسع العلم عظيم القدرة. لكن الدليل يهدف أولاً إلى إثبات خالق للعالم لا صانع فحسب وإلى تقرير أن للخالق كل الكمالات الممكنة[1].

تعقيب

1 ـ قصد كنط في كتابه نقد العقل الخالص إلى أمرين:

الأول: هو إستكشاف الصور والمبادئ الترنسندنتالية للتجربة، وبذلك يسوغ صحتها.

والثاني: هو تفنيد الإدعاء الذي يزعم معرفة موضوعات (مفارقة) للتجربة متعالية عليها.

وبالقياس إلى المقصد الأول كانت محاولة كنط فاتحة عصر جديد، لأنه أدخل في وجهة النظر الفلسفية تعبيراً قد شبهه هو نفسه بالثورة التي أحدثها (كوبرنيق) في علم الفلك. ففي حين كان الرأي القديم أن الموضوع له كيان مستقل وهيكل ثابت يحاكيه الذهن في المعرفة محاكاة منفعلة سلبية، لا يفتأ كنط يؤكد أن الموضوعات لكي تعرف لنا لا بد وأن تأتي موافقة للتصورات والمبادئ التي تملكها أذهاننا، والتي تضفي على الأشياء المشتقة وحدة ونظاماً. والملكات المختلفة التي بها يضفي الذهن ذلك النظام ثلاث هي: القدرة الحسية والعقل الفعال، والعقل الخالص.

2 ـ موضوع باب الجدل الترنسندنتالي هو ميتافيزيقا الطبيعة، أي يتناول البحث فيما هو موجود أو ما يمكن أن يوجد، سواء أكان محسوساً أو معقولاً وسواء كان في إطار خبرتنا الإنسانية أو ما يتعالى على هذه الخبرة. وقد نادى كنط في هذا الباب بأن العقل الخالص في استخدامه النظري أي في وظيفته البرهانية غير قادر على إثبات وجود ما يتعالى على خبرتنا الإنسانية، ومن ثم قرر كنط في باب الجدل أن الميتافيزيقا النظرية ـ أي التي تثبت بالبرهان وجود كائنات أو معان تفوق قدراتنا الحسية مستحيلة كعلم فقد تبين لكنط من خلال رحلته الشاقة الطويلة في نقد العقل الخالص أن العقل البرهاني لا يستطيع أن يثبت وجود كائنات كالنفس والله أو وجود معان كالخلود والحرية والعلة

---

(1) Critique: p. 652- 8.

وأيضاً د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ـ ص 336 ـ 337.

الأولى المطلقة ـ لا يستطيع أن يثبت هذه أو تلك من مجرد تصورات أو أفكار قبلية. الانتقال من مجرد فكرة إلى إثبات وجود واقعي يطابق هذه الفكرة إنتقال غير مشروع[1]. ينتهي كنط من ذلك إلى إعلانه أنه يجب أن نضع حداً لكل الميتافيزيقات النظرية السابقة (السوفسطائية)، (التوكيدية)، (المدرسية)، وذلك بفضل «منهجه النقدي».

3 ـ ميز كنط في باب الجدل الترنسندنتالي بين نوعين من الأغاليط «الأغلوطة المنطقية» Logical Paralogism و(الأغلوطة الترنسندنتالية) trans-cendental Paralogism الأولى قياس فاسد من الناحية الصورية والثاني قياس تتضمن إحدى مقدمتيه ما أسماه من قبل (فكرة ترنسندنتالية) ونتيجة فاسدة من الناحية الصورية.

4 ـ إختلف مؤرخو الفلسفة في الحكم على قيمة (الجدل الترنسندنتالي)، فذهب قوم إلى أن كنط قد أراد من ورائه بيان إستحالة قيام أية ميتافيزيقا نظرية بينما قال آخرون إنه لم يقصد من ورائه إلا إلى القضاء على الميتافيزيقا الإيقانية (الدوجماطيقية) بكافة فروعها. مستنداً إلى تقسيم ولف Wolf الثلاثي للميتافيزيقا إلى علم نفس عقلي وعلم كون عقلي وعلم لاهوت عقلي، وليس من شك عندنا في أن كنط لم ينصب نفسه منذ البداية عدواً لكل ميتافيزيقا. بل هو قد أراد ـ على حد تعبيره ـ أن يخلص الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين أنفسهم والخطأ الجوهري الذي وقع فيه معظم الميتافيزيقيين هو أنهم حاولوا الامتداد بأفكارهم عن النفس والعالم والله إلى ما وراء حدود التجربة، فاستخدموا تلك الأفكار استخداماً ـ ترنسندنتالياً Trans-cendantal غير مشروع. وكنط لا يزعم أنه لا وجود لموضوعات الميتافيزيقا، بل هو يرى أنه ليس في وسع عقلنا إدراك وجودها وماهيتها. وفضلاً عن ذلك، فإن إهتمام كنط بنقد الدليل الوجودي قد أظهر لنا بكل وضوح أن مرتبة الوجود عنده غير مرتبة الفكر، فإننا لن نستطيع أن نطفر من (الماهية) إلى (الوجود الواقعي). وإذا كان كنط قد رفض (المثالية) أو (الصورية) بكل شدة فذلك لأنه قد ثار على كل محاولة ميتافيزيقية من أجل استنباط الوجود إستنباطاً منطقياً أولياً، إبتداء من مجموعة من المفاهيم أو التصورات[2].

5 ـ من المؤكد أن كنط لم يقتصر على الكشف عن أوهام الميتافيزيقا، بل قد حاول تفسيرها وتبريرها بوجه ما من الوجوه، لأنه لاحظ أنها تستند إلى طبيعة العقل البشري نفسه، وتقوم على قوانين الروح الإنسانية ذاتها. فلم ينظر كنط إلى الميتافيزيقا نفسها باعتبارها وهماً لا بد من القضاء عليه بل هو قد إعتبرها، ميلاً طبيعياً نابعاً من صميم

---

(1) Critique; p. 877.

(2) F. Alquie, La Nostalgie de Létre. P.U.F., 1950, p.p. 23- 24.

تكويننا البشري، وعلى الرغم من أن كنط قد أكد عجز العقل النظري عن البرهنة على أهم موضوعات الميتافيزيقا ألا وهي النفس، والعالم، والله، إلا أنه لم يقل بأن في وسع العقل البرهنة على عدم وجود هذه الموضوعات ولما كان كنط قد لاحظ أن العقل الذي يستطيع التدليل على خلود النفس وخلق العالم، ووجود الله، يستطيع أيضاً التدليل على فناء النفس، قدم العالم وعدم وجود الله، فقد آثر أن يكف عن استخدام العقل للبرهنة على القضايا الميتافيزيقية التي تخرج بطبيعتها عن دائرة الظواهر. لكن هذا لم يمنع من القول بأن أفكار العقل أفكار أساسية، وأنها تمثل ممكنات هامة وأنها قد تستحيل إلى حقائق ثابتة إذا أضيفت إليها قوة أخرى تفتح أمامنا السبيل للإيمان بها. وبهذا المعنى يكون كنط قد هدم الميتافيزيقا الكلاسيكية لكي يمهد الطريق أمام ميتافيزيقا الاعتقاد التي ستحل محل ميتافيزيقا العلم. وهكذا يكون نقد كنط للعقل النظري مجرد تمهيد ضروري لنقد العقل العملي.

6 ـ مما سبق يتضح أن كنط لم ينكر الميتافيزيقا بالمرة، كما وقع في ظن الكثيرين بل قد حاول أن يدافع عن الميتافيزيقا المشروعة التي تنبع من طبيعة العقل دون أن تزعم لنفسها الحق في فرض مفاهيمها على التجربة. وليس من شك في أنه ما دامت الطبيعة نفسها هي التي وضعت فينا هذا الميل البشري إلى الميتافيزيقا، فلا بد من أن يكون للنزوع الميتافيزيقي دوره في الحياة الإنسانية. والظاهر أن الأصل في هذا النزوع هو رغبتنا الطبيعية في تحرير فكرنا من قيود التجربة، وحدود الملاحظة البسيطة للطبيعة، من أجل تنظيم أفكارنا على صورة نسق عقلي متكامل. ومن هنا فإن العقل البشري الذي يعلم تمام العلم أنه هيهات لأي علم طبيعي أن يكشف لنا عن (باطن الأشياء)، سرعان ما يجد نفسه وجهاً لوجه أمام الحدود النهائية لكل معرفة بشرية، وبالتالي فإنه سرعان ما يتطلع إلى معرفة (المجهول) الذي يمتد فيما وراء تلك الحدود. والميتافيزيقا إنما هي تلك المعرفة التصورية المحضة التي تنبعث من اصطدام العقل بحدوده الخاصة وإيمانه بأن «التجربة» لا يمكن أن تكون هي الكلمة الأخيرة لكل معرفة.

الفصل الثالث

ميتافيزيقا الخبرة

تمهيد

لم تكن الفلسفة النقدية في أصلها سوى مجرد محاولة منهجية من أجل تعيين الحدود الدقيقة التي يصلح في نطاقها استخدام العقل كأداة للمعرفة وبينما نجد أن ديكارت قد استند إلى هندسة الأقدمين وجبر العالم الفرنسي فيت Viète من أجل توسيع نطاق العقل، نرى كنط يستند إلى فيزياء نيوتن، من أجل تعيين حدود العقل، وتحديد دائرة استعماله[1].

ولو أمعنا النظر في الوظيفة التي تقوم بها الفلسفة النقدية، لتبين لنا بكل وضوح أن للنقد مهمة مزدوجة: فهو يريد من ناحية أن يبرر العلم الذي استهدف لخطر جسيم من جانب الفلسفة التجريبية نفسها، ثم هو يريد من ناحية أخرى أن ينقذ الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين أنفسهم. وقد رأى كنط أنه هيهات للفلسفة النقدية أن تحقق هذه المهمة المزدوجة، اللهم إلا إذا نجحت في التخلص من ذلك الخطأ المزدوج الذي وقع فيه كل من التجريبيين العقلانيين (الدوجماطيقيين) ألا وهو القول بأن في وسع بعض ملكات الذهن أن تدرك الواقع في ذاته، ثم الإيمان بأن الأشياء تتمثل أمامنا بوصفها موضوعات قابلة للمعرفة، وكأن المعرفة وليدة فعل الأشياء في الذهن. ومن هنا فقد أراد كنط أن يقلب الأوضاع رأساً على عقب، وأن يحدث في عالم الفلسفة ثورة كوبرنيقية، فأعلن أن المعرفة هي وليدة فعل العقل الفعال في الأشياء لا العكس. ومعنى هذا أن «العقل الفعال» هو الذي يركب «التجربة» لا «التجربة» هي التي تركب «العقل الفعال». فليس موقفنا من الطبيعة موقف التلميذ الذي يتلقى تعاليمه من أستاذه، بل هو موقف المحقق أو القاضي الذي يضطر الشهود إلى الإجابة عما يوجه إليهم من أسئلة[2] ولهذا يقرر كنط أن مهمة العقل إنما تنحصر

---

(1) د. زكريا ابراهيم ـ مشكلة الفلسفة ص 20.

(2) Kant: Critique de la Raison Pure., Préface de la 2e édition.

في إلزام الطبيعة بالإجابة عن أسئلته، بدلاً من الاقتصار على ترك الزمام للطبيعة، لكي تقوده هي وتوجهه إلى حيثما شاءت. ولو أننا فهمنا الميتافيزيقا على أنها كشف عن طبيعة الواقع المستقل عنا، لكان من الواجب حتماً رفض مثل هذه الدراسة ما دامت كل دراسة إنسانية لا بد بالضرورة من أن تكون مشروطة ببعض شروط المعرفة الإنسانية، وما دام العقل لا يدرك إلا ما ينتجه على صورته ومثاله.

ومن جهة أخرى يلاحظ كنط أن كل هم الفلاسفة الميتافيزيقيين قد انحصر في إقامة العلم على أساس ميتافيزيقي، مما حدا بالمذهب التجريبي إلى جعل «الشك» هو الكلمة الأخيرة لكل فلسفة، رغبة منه في زعزعة ذلك الأساس الميتافيزيقي، ولكن هذه النتيجة - في رأي النقد الكنطي - إنما هي مجرد إستنتاج عقيم: لأنه كما أن العالم معطى للفيزيائي أو عالم الطبيعة فإن العلم معطى للفيلسوف أو الباحث الميتافيزيقي. وكما تساءل نيوتن عن الغرض العام الذي بمقتضاه تكون الحركات الكونية ممكنة، نرى كنط أيضاً يتساءل لا عما إذا كان العلم يقينياً، بل عن قانون الذهن - لا الأشياء - الذي بمقتضاه يكون العلم - من حيث هو واقعه - ممكناً. ويمضي كنط بعد ذلك إلى الميتافيزيقا فيحاول أن يبحث عن الشروط التي بمقتضاها تصبح الميتافيزيقا ممكنة، ويتساءل عن مدى إمكان قيام علم يتجاوز شروط كل تجربة ممكنة. ولكن المهم في النقد الكنطي أنه لا يقوم على تحليل سيكولوجي لملكة المعرفة، كما كان الحال مثلاً عند لوك حين حلل لنا العقل تحليلاً فسيولوجياً فقدم لنا ما يمكن تسميته بجغرافية العقل الإنساني، كما أنه أبعد ما يكون عن التحليل المنطقي الذي يقتصر فيه على تحليل المفاهيم الرئيسية للمعرفة وإنما هو أولاً وبالذات «تحليل تجريدي ميتافيزيقي» نهتم فيه بتحديد صورة المعرفة تحديداً قبلياً سابقاً على التجربة.

ولكن مهمة الفلسفة النقدية لا تقتصر على شرح «دستور العقل البشري» وتحديد معالم المعرفة الإنسانية، بل هي تمتد أيضاً إلى تفسير التصورات القبلية التي تسود كلاً من العلم والعمل، وبيان الترابط أو التسلسل القائم بينها، وتكوين «نسق كلي» يتألف من مجموعها. ومعنى هذا أن الفلسفة في رأي كنط - ليست نظرية فحسب، بل هي عملية أيضاً. وإذا كانت الفلسفة النظرية هي التي تحدد «الذات»، أعني أنها تُعيِّن طبيعتها وتُبَيِّن قوانينها فإن الفلسفة العملية هي التي تحقق هذه «الذات»، أعني أنها تنقلها من مجال الفكر إلى مجال الفعل. ومعنى هذا أن الفلسفة النظرية هي «علم ما هو كائن» أو «علم ميتافيزيقا الطبيعة» في حين أن الفلسفة العملية هي «علم ما ينبغي أن يكون» أو «علم الحرية».

ولهذا يفرِّق كنط بين ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق، أو بين الاستعمال النظري والاستعمال العملي للعقل الخالص. والفارق بينهما أن العقل النظري ينطوي على شتى المبادئ العقلية المحضة للمعرفة النظرية، في حين أن العقل العملي يتضمن المبادئ التي تحدد وتلزم - قبلياً - كل فعل. وبهذا المعنى لا تكون الأخلاق - في نظر كنط - علماً قائماً

على اعتبارات أنثروبولوجية أو تجريبية، بل تكون بمثابة مجموعة من القواعد الضرورية الكلية التي تنظم سائر أفعالنا، والتي تستخلص من مبادئ قبلية محضة (أعني سابقة على كل تجربة).

والواقع أن الفلسفة النقدية قد وَضعت منذ البداية «نقد العقل العملي» جنباً إلى جنب مع «نقد العقل الخالص» أو (النظري)، فلا موضع للزعم بأن كنط قد أراد أن ينقذ عن طريق الأخلاق «ما كان قد هدمه عن طريق «التحليل النقدي». وعلى الرغم من أن كنط نفسه قد صرح في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه «نقد العقل الخالص» بأنه قد وجد نفسه مضطراً إلى أن يلغي «المعرفة» لكي يفسح المجال للاعتقاد»، إلا أن هذه العبارة لا تعني أن كنط قد أراد أن يلغي العلم لحساب الإيمان، أو أنه قد شك في القيمة الموضوعية للعلم. وكل ما هنالك أن كنط قد أراد أن يفصل العلم عن الاعتقاد الميتافيزيقي، بحيث لا يكون على الميتافيزيقا أن تخشى شيئاً منْ نتائج العلم ولا يكون على العلم أن يخشى شيئاً من انعدام اليقين التجريبي والعقلي في دائرة الميتافيزيقا[1].

وحجة كنط في هذا الفصل أن «الاعتقاد» فقط هو كل ما يمكن أن نتوصل إليه في دائرة ما وراء المحسوس، ما دام من المستحيل على العقل أن يتجاوز شروط المعرفة الممكنة في نطاق التجربة. و«الاعتقاد» قائم على الاستعمال العملي الضروري للعقل الخالص، فهو مرتبط ببعض المستلزمات الأخلاقية التي لا سبيل إلى البرهنة على صحتها عن طريق العقل النظري المحض.

وحينما نحاول أن نوسِّع دائرة العلم بحيث نخرج بالعلم عن دائرته الخاصة، فإننا نُعرِّض «الاعتقاد» نفسه للخطر، في صميم دائرته الخاصة. ولكن كنط كان حريصاً كل الحرص على أن يلتزم شروط الأمانة الفكرية فلا يقول أكثر مما يعرف، ولا يدافع عن قضية صحيحة بأدلة عرجاء أو براهين فاسدة ولهذا فإننا نراه يرفض الأدلة الميتافيزيقية التقليدية على وجود الله، وحرية الإرادة، وخلود النفس، لأنه يعلم حق العلم أنها أدلة ناقصة أو قاصرة أو متهافتة. وليس أشد خطورة على القضية الناجحة - في رأي كنط - من أن نلتجئ في الدفاع عنها إلى أساليب ملتوية من الخداع، والتضليل، وسوء الفهم، والزيف الفكري.

ويقول كنط لن ينتظر مني قرائي أن أدافع عن قضية عادلة بأدلة غير منصفة أو ببراهين غير أمينة[2]، وأما إذا التزمنا حدود الأمانة الفكرية في شتى الأحكام التي نصدرها على هذه المشكلات الميتافيزيقية الهامة الثلاث ألا وهي مشكلة الله، ومشكلة الخلود، ومشكلة الحرية، فلا بد لنا من أن نعترف بأن العقل النظري عاجز تماماً عن الفصل في كل هذه

---

(1) The Ruyssen: «Kant», Paris, Alcan, 1929, p. 67.

(2) Kant, «Critique de la Raison Pure», Discipline de la Raison Pure.

القضايا، لأنها تتجاوز جميعاً شروط التجربة الممكنة، أو لأنها تمتد فيما وراء المجال الذي نستطيع أن نجد له معايير للصدق. إذن فلا محيص لنا من الاعتراف بأن ليس هناك موضع للإنكار ولا للإثبات بالنسبة إلى تلك المسائل الميتافيزيقية الكبرى.

ولكن، إذا كان كل غرض «النقد الكنطي» هو بيان استحالة قيام الميتافيزيقا التقليدية، بسبب عجز العقل البشري عن تجاوز عالم الظواهر فهل نقول مع بعض المفسرين من أمثال شوبنهور وإردمان بأن كنط هو مجرد «هيوم» غير منطقي مع نفسه، ما دام كل جهده قد انحصر في إقامة أخلاق مؤقتة سبق له أن هدم كل أسسها الميتافيزيقية، بنقده لمبادئها النظرية في كتابه السابق «نقد العقل الخالص»؟ هذا ما نجد أنفسنا مضطرين إلى الإجابة عليه بالنفي: فإننا نلاحظ أن كنط لم يقصد مطلقاً إلى هدم الميتافيزيقا نهائياً، بل هو قد أراد بنقده أن يكون مجرد «تمهيد ضروري لا غنى عنه لتقدم الميتافيزيقا وقيامها كعلم»[1]، وأن يعيد للميتافيزيقا منزلتها وأن ـ يدفع عن العقل كيد الإرتيابيين ومن إليهم من الحسيين والماديين.

الظواهر والحقائق

وضع كنط في نهاية «التحليل الترنسندنتالي» في فصل عنوانه «أساس تقسيم جميع الأشياء على العموم إلى ظاهرات وإلى حقائق» لبنة الأساس لميتافيزيقا جديدة. فخارج ميتافيزيقا المطلق يوجد نوع من الميتافيزيقا سوف يستخلص مباشرة من كتاب «نقد العقل الخالص» وهي التي ستبسط في كتاب «المبادئ الميتافيزيقية لعلم الطّبيعة» 1786. يرى كنط أننا إذا استطعنا أن نجد بين المعطيات الحسية أو خصائص المادة موضوعاً يمكن أن تنطبق عليه القوانين التركيبية للعقل الفعال، استطعنا أن نقيم ميتافيزيقا الطبيعة الجسمية. وهذا العنصر موجود وهو الحركة. وكنط يحدده على التوالي (قبلياً) عن طريق مقولات العقل الفعال المختلفة، ويحصل بهذا على ميتافيزيقا دون أن يخرج عن عالم الحواس[2].

ويلاحظ قارئ كنط أن التمييز بين الظواهر والحقائق جانب أساسي من جوانب الفلسفة النقدية، نجد كنط يشير إليه في باب «الاستطيقا الترنسندنتالية» والتحليل الترنسندنتالي «لكنا نجد كنط يخصص فصلاً مستقلاً لهذا التمييز، حيث أشرف على ختام باب (التحليل) ولعل كنط اعتبر هذا الفصل بمثابة مدخل إلى الباب الثالث من كتاب نقد العقل الخالص وهو «الجدل الترنسندنتالي». ونلاحظ أن هذا التمييز أكثر أجزاء فلسفة كنط تعرضاً للهجوم من جانب أتباعه لما حواه من صعوبات[3].

---

(1) د. زكريا ابراهيم ـ كنط أو الفلسفة النقدية ص 19، 23.

(2) إميل بوترو ـ فلسفة كنط ـ ترجمة د. عثمان أمين ص 127.

(3) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 235.

وقد قابل كنط بين عالمين، عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها يتألف عالم الظواهر من الأشياء والحوادث والوقائع الجزئية التي تؤلف العالم المادي الخارجي وهو موضوع لإدراكنا الحسي المباشر أو ما يمكن رده إلى ما يدرك مباشرة. يسمي كنط العالم الخارجي عالم ظواهر لأن معرفتنا له تعتمد ـ إلى حد كبير ـ على قدراتنا العقلية سواء منها ما كان قدرة حسية تستقبل الحدوس الحسية أو قدرة عقلية تصدر عنها تصورات قبلية. ومن ثم يقول كنط أن الظواهر هي الأشياء كما تبدو لنا، يعني ذلك أنها الأشياء كما تتفق وحدود قدراتنا العقلية. أما فيما يختص بعالم الأشياء في ذاتها فإن كنط يقابله بعالم الظواهر ومعنى ذلك أن الشيء في ذاته لا يكون موضوع إدراك حسي لنا ولا يكون موضوع معرفتنا التجريبية. إن المقابلة بين العالمين إنما هي مقابلة بين عالم الأشياء المحسوسة sensible entities وعالم الأشياء المعقولة intelligible entities[1].

تتركب معرفتنا للظاهرة ـ أي للشيء المحسوس أو الشيء المادي الجزئي ـ من «تأليف»، عناصره حدوس تجريبية نتيجة تأثرنا بالظاهرة وصور وتصورات قبلية في تطبيقها التجريبي، لكن الشيء في ذاته يجب أن ندركه بالعقل الخالص دون ـ حاجة إلى حدوس حسية.

نستخلص من العبارات السابقة أن الشيء في ذاته هو ما لا يكون موضوع إدراكنا أو معرفتنا وما لا يتفق وحدود قدراتنا العقلية، وإذا أريد إدراكه أو معرفته فيلزم أن يكون العقل الخالص هو الأداة، ومن ثم فالشيء في ذاته ليس ما تصدر عنه إنطباعات حسية أو حدوس حسية[2].

وقد ميز كنط بين معنى سلبي ومعنى إيجابي لعبارة «الشيء في ذاته» يقول «إذا قصدنا بالشيء في ذاته شيئاً ليس موضوع حدسنا الحسي ومن ثم بعيد عن طريقة حدسنا له فهو شيء في ذاته بالمعنى السلبي للكلمة لكن إذا فهمنا من الكلمة ما هو موضوع حدسي لا حسي Nonsensible intuition فإننا نفترض إبتداءً (وجود) نوع خاص من الحدس الذهني Intellectual وهو ما ليس فينا، ولا يمكننا حتى فهمه، ذلك هو الشيء في ذاته بالمعنى الإيجابي للكلمة»[3]. وإذا ما تساءلنا: ما تلك الأسباب الوجيهة التي اضطرت كنط إلى تقرير وجود الأشياء في ذاتها رغم أنها ليست في متناول خبرتنا؟

يمكن تسجيل ثلاثة أسباب:

أ ـ يشير كنط إلى أنه ليس في قدرتنا أن نعرف كل شيء موجود، وإنما معرفتنا محدودة

---

(1) Critique, p. 306.

(2) د. محمود فهمي زيدان. «كنط وفلسفته النظرية» ص 234 ـ 235.

(3) Critique, p. 307.

بقدرتنا العقلية، ويمكن لهذه القدرات أن تحيط بإدراك العالم المادي فقط ومعرفته، ومن ثم عالم الظواهر، إنه العالم الذي يبدو لنا يبدو لقدرتنا الحسية حين تستقبل حدوساً حسية، ولقدرتنا القبلية حتى تنطبق مقولاتنا على تلك الحدوس. لكن كلمة «ظاهرة» تتضمن أن ما تشير إليه مظهر لشيء، ذلك الشيء هو الحقيقة، لكن معرفتنا لها مما يفوق قدرتنا العقلية[1].

ب ـ ليس السبب السابق بمفرده سبباً وجيهاً لتقرير وجود الأشياء في ذاتها لأن هذا التقرير قائم على تسميتنا للعالم التجريبي عالم ظواهر، فكانت هذه التسمية مصدر المشكلة، أي لو لم نستخدم عبارة «عالم ظواهر» لما نشأت مشكلة حول استخدام «عالم في ذاته» واستخدام «ظواهر» من صنع كنط، فهو الذي خلق لنفسه مشكلة الأشياء في ذاتها. وذلك يذكرنا بقول بركلي في سياق آخر «أنت تبعثر الغبار من حولك ثم تشكو بعد ذلك من صعوبة الرؤية» You throw the dust and then complain that you cannot see[2].

نقول أن السبب السابق بمفرده ليس كافياً لتقرير وجود الأشياء في ذاتها. يقدم كنط سبباً آخر نعتبره وجيهاً. يميز كنط بين المعرفة Knowledge والفكر Thinking تستلزم المعرفة شيئاً واقعياً خارجياً يضاف إلى تصوراتي القبلية، حتى تكون المعرفة موضوعية، لكن يمكنني أن أفكر فيما شئت من أشياء حتى لو لم يجد فكري موضوعاً تجريبياً يشير إليه، ما دام هذا الفكر لا يتضمن في ذاته تناقضاً. يمكنني إذن أن أتحدث عن معرفة شيء جزئي محسوس في العالم الخارجي أي في عالم الظواهر، لكن لا يمكنني أن أتحدث عن معرفة لشيء في ذاته ما دمت لا أستطيع إستقبال حدوس تتعلق به (إذ لا تصدر عنه حدوس حسية) وما دمت لا أستطيع أن أستخدم المقولات خالصة من كل حدس حسي في معرفة ذلك الشيء. لا يمكنني أن أتحدث عن معرفة شيء في ذاته إذن؛ لكن يمكنني أن أفكر فيه، كتصور ممكن من الناحية المنطقية. لا أحد يحرمني من التفكير في شيء ـ حتى لو لم يكن يشير إلى موضوع تجربتي ـ ما دام فكري أو التصور الذي ينطوي عليه ذلك الفكر لا يتضمن تناقضاً. وفي ذلك يقول كنط: «لكي أعرف شيئاً ما يجب أن أكون قادراً على إثبات إمكانه إما بوجوده الفعلي أو بالعقل على نحو قبلي، لكن يمكنني أن أفكر في أي موضوع

---

(1) Ibid., preface B XXXVI- BXXVII.

(2) قال بركلي هذه العبارة في سياق مناقشته لنظرية لوك في الجوهر. حاول لوك أن يجد أوصافاً بمعنى حامل الصفات ليكون موضوعاً لمعرفة، فلم يجد فأعلن أن الجوهر موجود لكنه مجهول لنا، رأى بركلي أن لم يكن ممكناً للوك أن يجد أوصافاً للجوهر لأنه لا وجود له، إن هذا الجوهر وهم من أوهام لوك، ثم أدلى بالعبارة السابقة.

أشاء ما دمت لا أناقض نفسي (في هذا التفكير)، أعني ما دام تصوري فكراً (ممكناً) ذلك كاف لإمكان تصور موضوع ما، حتى لو لم أكن قادراً على إيجاد ذلك الموضوع في الواقع. لكننا محتاجون لشيء آخر لكي نعطي التصور صدقاً موضوعياً (أي لنعثر على موضوع خارجي واقعي يشير إليه) أي إمكاناً واقعياً.

الإمكان الأول منطقي بحت، وليس من الضروري أن نبحث عن هذا الشيء الآخر في المصادر النظرية للمعرفة، فقد يكون كامناً فيما هو عملي (متصل بالأخلاق وبالدين)[1].

جـ - يسمح كنط إذن باستخدام تصورات ممكنة من الناحية المنطقية، حين ميز بين المعرفة والفكر - لكننا نجد أن هذا التمييز بمفرده لا يشفع لكنط بأن يقرر وجود عالم في ذاته، لأنه صرح من قبل أن الانتقال من إمكان التفكير في تصور ما من الناحية المنطقية دون وقوع في التناقض إلى تقرير وجود واقعي يشير إلى هذا التصور انتقال غير مشروع. ومن هنا يأتي السبب الأصيل الذي من أجله نادى كنط بوجود عالم في ذاته، هذا السبب هو هدف الأهداف عند كنط - نعني أنه نادى بوجود هذا العالم لمبررات «عملية» Practical كما تبين من العبارة الأخيرة في النص السابق. يرى كنط أن لدينا مُثلاً ذهنية أو أفكار خالصة intellectual ideals لا نصل إليها في عالمنا المحسوس لكنها لا تزال طاغية ملحة تملي نفسها علينا، وإلحاحها أمر واقع. نقع في الخطأ إذا اعتقدنا أن هذه المُثل تقابل واقعاً خارجياً وأنه يمكننا معرفتها. تبدو واقعية هذا العالم في ذاته حين نكتشف أنه لازم للإلزام الخلقي وللقيم الدينية. إن رفضنا هذا العالم - رغم ذلك - سوف يظل الصراع بين العلم والدين لا يقبل الحل. رأى كنط أن تقريره وجود العالم في ذاته يمهد له الحديث عن إمكان وجود الله والحرية الإنسانية وخلود النفس الإنسانية بعد فناء البدن. ومن ثم يجد كنط حرجاً من إعلانه وجوب التضحية بالمعرفة لنفسح مجالاً للإيمان[2].

وإذا كان العقل، كما أوضح كتاب نقد العقل الخالص عاجزاً عن معرفة شيء عن عالم «الأشياء في ذاتها» أو عالم الحقائق فإنه مسوق بالضرورة إلى تصور عالم كهذا، يزوده بموضوعات للاعتقاد حين تفوته موضوعات للعلم، بحيث تبقى الميتافيزيقا استعداداً طبيعياً لدى العقل الخالص ولا سبيل إلى قهره أو كبته: «من توهم أن النفس الإنسانية تستطيع أن تعدل، مرة واحدة ونهائياً، عن البحوث الميتافيزيقية فهو كمن توهم أننا نستطيع أن نكف، مرة واحدة ونهائياً، عن إستنشاق الهواء، لأننا قد سئمنا أن نستنشقه دائماً هواءً فاسداً غير نقي «وإذن» فستوجد - في كل زمان ولدى كل إنسان، وكل إنسان مفكر على الخصوص -

---

(1) Critique preface p. XXVI n.

(2) Ibid., p.XXX.

ميتافيزيقا يصوغها كل واحد على هواه حين تعوزه قاعدة جلية يستطيع أن يسترشد بها».

وخلاصة القول أن «النقد»، كما أشار «كولنجوود» بحق هو أشبه بأن يكون مدخلاً في الميتافيزيقا الصحيحة التي ينبغي أن تقوم في المستقبل. ولا مراء في ذلك، ما دام كنط قد جعل النقد بياناً لمجال العقل الخالص، وتحديداً لاختصاصه قبل المثول أمام حكمته. غير أن كنط قد عاد بعد أن نشر «نقد العقل الخالص»، فقرر أن النقد نفسه هو «النسق» الميتافيزيقي الجديد الذي نقرؤه في باب «الجدل الترنسندنتالي» والذي جعله تصحيحاً للأخطاء والأغاليط التي أعاقت التفكير الميتافيزيقي زماناً طويلاً[1].

لا بد من الإشارة هنا إلى أنه من المحتمل أن يكون كنط قد أخذ عن أفلاطون تقسيمه للعالم إلى عالمين: عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها أو عالم المحسوس وعالم المعقول، ولكن على حين أن أفلاطون كان يقول إننا ندرك العالم المعقول (أو عالم الأشياء في ذاتها)، نجد أن كنط يقرر ـ على العكس من ذلك ـ أننا لا ندرك إلا العالم المحسوس (حين نطبق عليه قوالب فكرنا أو مقولاتنا الذهنية). فعين الفكر ـ في نظر كنط ـ مغلقة على ما هي مفتوحة عليه ـ في نظر أفلاطون ـ ومفتوحة على ما هي مغلقة عليه ـ في نظر أفلاطون أيضاً ـ أو ربما كان السر في هذا الاختلاف بين كنط وأفلاطون هو أن العلم الطبيعي ـ في عهد أفلاطون ـ لم يكن بعد قد أحرز أي قسط من التقدم، فلم يكن في وسع أفلاطون أن يكون أية نظرة علمية عن العالم المحسوس، في حين أن التقدم في العلوم الفيزيائية ـ في عصر كنط ـ قد حدا به إلى تأكيد إمكانية الوصول إلى تعقل أو فهم صحيح للعالم المحسوس[2].

وإذا كان صاحب الفلسفة النقدية قد ذهب إلى أن فكرنا مُزَوَّدٌ بصور ومبادئ قبلية تمثل الشروط الضرورية لكل تجربة، فإنه قد حرص في الوقت نفسه على تأكيد استحالة تطبيق هذه الصور والمبادئ خارج نطاق التجربة حقاً إن مصدر هذه المعاني القبلية ليس تجريبياً، ولكننا لا نستطيع استخدامها إلا استخداماً تجريبياً. ولما كانت التجربة الوحيدة التي نمتلكها إنما هي تلك التي نحصلها بتطبيقنا لصور القدرة الحسية ومقولات العقل الفعال فإن كل ما نعرفه إنما هو بالضرورة «الظاهرة»، لا «الشيء في ذاته». وهذه التفرقة التي يقيمها كنط بين (الظاهرة) و(الشيء في ذاته) تستند إلى تمييز جوهري بين الطريقة التي تبدو لنا على نحوها الأشياء، وطبيعة هذه الأشياء في ذاتها.

وعلى الرغم من أن هذه «الطبيعة في ذاتها» هي بمعنى ما من المعاني موضوع للتفكير، أو حقيقة معقولة Noumene إلا أننا لا نعرف عنها شيئاً محدداً... والسبب في

---

(1) د. عثمان أمين ـ رواد المثالية ص 102، ص 103.

(2) د. زكريا ابراهيم ـ كنط أو الفلسفة النقدية ص 9.

ذلك، أنه لما كانت الصور والمقولات قد فرضت على الطبيعة من قِبَلِنا نحن، فإنه لا سبيل إلى تطبيق أمثال هذه المبادئ بطريقة مشروعة على المعقولات أو الحقائق أو الأشياء في ذاتها. وقد يكون في استطاعة ذهن آخر غير ذهننا نحن البشر أن يدرك تلك المعقولات أو الأشياء في ذاتها، ولكن الذي لا نزاع فيه هو أنه ليس لدينا نحن البشر حدس عقلي من هذا القبيل. ولو أننا حاولنا تطبيق مقولاتنا الذهنية على تلك «المعقولات»، فإننا لن نتوصل إلى أية معرفة عقلية، بل سنكون عندئذٍ قد تجاوزنا دائرة الحدس الحسي التي هي النطاق الوحيد المشروع لاستخدام تلك المقولات. ومن هنا فإنه ليس في وسعنا بأي حال من الأحوال أن نكوّن في أذهاننا مفهوماً إيجابياً عن «الشيء في ذاته»، بل كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نتصور بطريقة سلبية صرفة، فذلك لأنه ينسب إلى هذا المفهوم أهمية كبرى من حيث إنه يقضي على كل أمل قد يراودنا في الوصول إلى حدس عقلي. فالشيء في ذاته مفهوم سلبي يضطرنا إلى وضع حد أمام دائرة إمتداد الذهن البشري، وكأنما هو تذكير مستمر لنا بأن «دائرة التجربة» هي غير «دائرة الوجود»، أو أننا لا نستطيع أن نبدأ من «الظواهر» لكي نرقى إلى «الأشياء في ذاتها»[1].

في معرفة العالم المحسوس

يرى كنط أن كل معطيات الإحساس متنوعة ومتفرقة ولا بد وأن نخضع في التجربة لوحدة التأليف فتصبح بذلك متجانسة ويؤكد كنط أن التجربة هي نقطة البدء في كل ما لدينا من معارف: لأن ما ينبه الملكة العارفة الكامنة فينا إنما هو الموضوعات التي تؤثر على حواسنا، فتتولد في أذهاننا بعض التمثُّلات Representation أو تبعث قوانا العاقلة على تحقيق بعض أوجه النشاط. ولكن على الرغم من أن كل معرفتنا إنما تبدأ بالتجربة إلا أن هذا لا يعني أن تكون كل معارفنا مستخلصة بالضرورة من التجربة. وآية ذلك أن هناك معرفة مستقلة تمام الاستقلال عن التجربة، وغير مرتبطة أصلاً بأي إنطباع حسي، وتلك هي المعرفة الأولية الخالصة المتقدمة على كل تجربة (à priori). وكنط يفرّق بين هذه «المعرفة الخالصة» التي يعتبرها قبلية، وبين «المعرفة التجريبية» التي يقول عنها إنها لاحقة أو متأخرة (à posteriori) والمعرفة الأولية هي ـ بطبيعتها ـ معرفة ضرورية لا تحتمل أدنى إمكان إحتمال أو ظن، وكما أنها في الوقت نفسه معرفة كلية ليس فيها أدنى موضوع للتحديد أو التخصص أو الاستثناء. ومثل هذه المعرفة الأولية متمثلة بصفة خاصة في القضايا الرياضية، كما أنها موجودة أيضاً في بعض قضايا الفيزياء. ويضرب كنط مثلاً لذلك بالقضية القائلة بأن

---

(1) Cf. F. Alquié: La Nostalgie de l'etre p. 50- 51.

وأيضاً د. زكريا إبراهيم ـ المرجع السابق ص 100 ـ 101.

«لكل تغير علة (عملت على حدوثه)، فيقول إن القضية ليست ـ كما توهم هيوم ـ وليدة العادة أو التكرار أو الاعتقاد، بل هي قضية قبلية كلية ضرورية لا سبيل إلى إنكارها إلا بإنكار العلم نفسه. وما دام مفهوم «العلة» يستلزم مفهوم «الاضطراد» ومفهوم «الضرورة» فإن مبدأ العلية لا بد من أن يكون مبدءاً أولياً سابقاً على كل تجربة لكن ما يسميه كنط بالمعارف القبلية لا يساوي تماماً ما كان السابقون يسمونه باسم «الأفكار الفطرية»، لأن هذه المعارف الأولية هي بمثابة شروط ضرورية قائمة في الذهن، دون أن تكون معارف جاهزة مُعَدّة من ذي قبل، أو حقائق فطرية منقوشة في طبيعة العقل. ومن هنا فإن كنط لا يؤمن بوجود إدراكات عقلية فطرية، أو حدوس ذهنية غريزية في طبيعة العقل، بل هو يعتبر العناصر الأولية بمثابة شروط ضرورية للمعرفة، على أن تجيء الحدوس الحسية أو الحدوس التجريبية فتكون بمثابة «معطيات» Données تتمثل أمام الذهن ويكون في وسع الذهن أن يركب منها «معرفة». ومعنى هذا ـ بعبارة أخرى ـ أن «القبلي» ـ في حد ذاته ـ لا يقدم لنا معرفة، اللهم إلا حين تجيء المعطيات الحسية أو الإمدادات الحدسية، فتكون بمثابة مادة تركب منها التجربة، ويقدم لنا ـ عن طريقها ـ ما نسميه بالعلم. وأما حين يؤخذ «القبلي» على حدة، فإنه لا يمكن أن يؤدي إلى علم أو معرفة على الإطلاق وبالعكس، يولد «القبلي» (باعتباره شرطاً للعلم) معرفة حقيقية، حين يتمثل في نطاق التجربة Erfahrung[1].

ومما سبق يتضح أن إمكان التجربة هو الذي يعطي لمعارفنا القبلية كلها واقعاً موضوعياً. والتجربة إنما تقوم على الوحدة التأليفية للظواهر. أي على تركيب لموضوع الظواهر عامة بواسطة تصورات. وبدون هذا التركيب لن تعد معرفة، بل مجرد مجموعة الإدراكات. ولهذا يوجد كأساس للتجربة مبادئ أي قواعد عامة لوحدة تركيب الظواهر. وهنا يلجأ كنط مرة أخرى إلى لوحة المقولات لتقديم مشروع لوحة المبادئ لأن المبادئ ليست شيئاً آخر غير قواعد الاستخدام الموضوعي للمقولات. وهاك هذه اللوحة:

المقولات	مبادئ العقل الخالص
1 ـ الكم	بديهيات الحدس
2 ـ الكيف	مبدأ استباقات الإدراك الحسي
3 ـ الإضافة	نظائر الخبرة
4 ـ الجهة	مصادرات الفكر التجريبي بوجه عام

والمجموعتان الأوليان من المبادئ، ويقينهما حدسي يطلق عليهما اسم المبادئ

(1) د. زكريا ابراهيم ـ كنط أو الفلسفة النقدية، ص 63، 64.

الرياضية، والمجموعتان الأخريان ويقينهما منطقي discursive يطلق عليهما إسم المبادئ الديناميكية[1].

أولاً: مبدأ بديهيات الحدس

يصوغ كنط مبدأ بديهيات الحدس Principle of Axioms of intuition كما يلي: «كل الحدوس كميات (أو مقادير) ممتدة»[2] نريد توضيح التعبيرات الواردة في النص أولاً. الحدوس هنا مقصود بها المدركات الحسية لا الانطباعات ما له كم تعني هنا ما يمكن قياسه أو ما يمكن معرفته معرفة عددية دقيقة حسب مقياس معين، وإتخاذ وحدة معينة لهذا المقياس، ممتد هنا تشمل الامتداد الزمني كما تشمل الامتداد المكاني. ومن ثم يمكن ترجمة المبدأ كما يلي: كل مدرك حسي يجب أن يخضع للمقياس سواء من حيث أبعاده المكانية أو ديمومته الزمنية[3].

ومما سبق يتضح أن مبدأ بديهيات الحدس إنما هو كم ممتد، ومن ثم يمكن قسمته إلى أجزاء وأن تلك الأجزاء متصلة إتصال تتابع أو تعاقب فإذا أضفنا تلك الأجزاء إلى بعض تآلف الكل وإن أجزاء الكل متجانس وإن الكل ممكن القياس. يريد كنط أن يقول أيضاً أنك إذا أردت أن تقيس خطا ما يجب أن تدرك أجزاءه واحد بعد آخر ثم تضمها جميعاً في إدراك واحد لا يقصد أنك حين تدرك خطا يجب أن تبدأه بالسنتميتر الأول مثلاً، ثم تنتقل ببصرك إلى السنتميتر التالي وهكذا، وإنما يقصد أنه يمكن تحليل طول الخط إلى أجزاء. وبالمثل تتناول أبعاده الأخرى وشكله في المكان وحجمه وزمنه[4].

ويبدو أن لكنط من هذا المبدأ هدفين: الهدف الأول أننا نعرف قبلياً أن كل موضوع للإدراك الحسي يجب أن يكون كماً ممتداً، وإن كنا لا نعرف قبلياً ما مقدار هذا الكم إلا بالإلتجاء إلى الملاحظة والتجربة[5]. الهدف الثاني إثبات أن الرياضيات البحتة ممكنة التطبيق على الأشياء الجزئية في المكان: كل موضوع للإدراك الحسي ممكن المقياس إنما هو كذلك لأنه يتسق وبديهيات الهندسة الإقليدية، ومن أمثال هذه البديهيات: لا يمكن إقامة أكثر من خط مستقيم واحد بين نقطتين، الخطان المستقيمان لا يؤلفان شكلاً محدداً في المكان، المكان الهندسي متجانس ويمكن قسمته إلى أجزاء[6]... الخ.

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي - إمانويل كنط - ص 240.

(2) Critique, B. 202.

(3) Korner, Kant p. 80.

(4) Paton, H. J., Kant's Metaphysic of Experience, Vol. II, p. 45.

(5) Ibid., Vol. II, p. 124.

(6) Ibid , Vol. II, p. 132.

ثانياً: مبدأ استباقات الإدراك الحسي

مبدأ استباقات الإدراك الحسي principle of the Anticipation of perception هو المبدأ القبلي المشتق من مقولات الكيف، وعن طريقه يشرح كنط لنا هذه المقولات. يصوغ كنط هذا المبدأ كما يلي: في كل الظواهر، للواقعي الذي هو موضوع الإحساس كم لصفاته، نعني له درجة[1] نشرح بعض الألفاظ الواردة في النص أولاً. المقصود «بالاستباق» أننا نصف الخصائص الضرورية التي يجب أن يحصل عليها أي شيء جزئي لكي يكون مدركاً لنا، وهي خصائص قبلية لا تشتق من الخبرة، وإن كانت تنطبق على كل خبرة جزئية مناسبة «الظاهرة» هنا هي الشيء المادي الجزئي موضوع الإدراك الحسي. «الواقعي» هنا هو ما يملأ المكان والزمن من صفات[2]. الفرق بين الظاهرة والواقعي هنا هو أن الظاهرة موضوع الإدراك الحسي وهو حصيلة الحدوس والتصورات، بينما الواقعي هو الحدوس التجريبية المتعلقة بالصفات الحسية لهذا الموضوع. ومن ثم حين يقول كنط للواقعي درجة يقصد أن للإحساس بالصفة كماً، وهذا الكم درجة. يقصد بذلك أن حدوسنا التجريبية المعطاة من صفات حسية إنما لها مقدار أو درجة[3].

يمكننا الآن شرح المبدأ فيما يلي. للإحساس جانبان: جانب نستقبله استقبالاً انفعالياً من الخارج، ولا فضل لنا فيه، وجانب نعرفه معرفة قبلية، وهو أنه يجب أن يكون للإحساس درجة، والجانب الحدسي التجريبي المعطى هو الذي يحدد هذه الدرجة. حين يتحدث كنط عن الإحساس، هنا يتحدث عن الإحساس بالصفات الحسية كاللون والذوق والحرارة والوزن والمقاومة[4]. فإذا أدركنا شيئاً على أنه أحمر اللون فقد ندركه داكناً أو قرمزياً أو أحمر باهتاً، إذا سمعنا صوتاً فقد نسمعه عالياً أو منخفضاً، وكذلك الإحساس بالحرارة والبرودة على درجات.

يقرر كنط أن كل إحساس نحس به إنما يمكننا أن نقول قبلياً أنه موضوع درجة أي موضوع للزيادة والنقصان، ويمكننا أن نقول قبلياً إن هنالك درجات بين إحساس معطى لي وانعدام ذلك الإحساس، وأن هذه الدرجات لا متناهية أي يمكنني أن أحس بانخفاض صوت مرتفع وأن أحس بهذا الإنخفاض درجات كثيرة لكن لن يصل هذا الإنخفاض إلى درجة الصفر أو انعدام السماع. أعرف قبلياً أني لن أصل إلى إدراك انعدام الإحساس بهذا اللون أو ذاك أو هذا الصوت أو ذاك. إذ يوجد تدرج لا نهائي بين أي درجة في شدة

---

(1) Critique; B. 207.

(2) Paton, H.J., Kant's Metaphysic of Experience Vol. II, p. 139.

(3) Prolegomena, 26 N.

(4) Critique B., 210- 211, 218.

الإحساس وبين درجة الصفر في هذا الإحساس[1] ولقد مهد كنط بهذا المبدأ لنظريات قياس درجات الإحساس، في القرن التاسع عشر مثل قانون فيبر فشنر في قياس شدة الإحساس، ولعل كنط استبق بمبدئه هذا علم القياس السيكولوجي psychometric وعلم الاقتصاد الرياضي Econometrics[2].

ثالثاً: نظائر الخبرة

«النظيرة» analogy كلمة مستعارة من العلوم الرياضية النظيرة الرياضية هي النسبة الرياضية mathematical proportion وهي صيغة تعبر عن تساوي نسبتين كميتين، فإذا كان لدينا كميتان تحوي كل منهما حدين، وأعطينا ثلاثة حدود منها أمكننا أن نؤلف الحد الرابع.

ويعقد كنط مشابهة بين النظيرة الرياضية والنظيرة الفلسفية أو نظيرة الخبرة. نظيرة الخبرة صيغة تعبر عن تساوي علاقتين كيفيتين، فإذا أعطينا ثلاث صفات بينها علاقة معينة، أمكننا أن نعرف معرفة قبلية نوع علاقة الصفة الرابعة بالصفة الثالثة، قياساً على علاقة الصفة الثانية بالأولى التي لدينا.

ويعطي كنط معنى ثانياً لنظيرة الخبرة ـ هناك وجه شبه بين شيء ما أو ظاهرة من جهة وبين المقولة الخالصة من جهة أخرى. هناك وجه شبه بين ما نسميه جوهراً في عالم الظواهر من جهة وبين التعريف المنطقي للجوهر وهو ما يكون موضوعاً منطقياً وما لا يمكن أن يكون محمولاً، هناك وجه شبه بين علاقة علية بين ـ شيئين أو حادثتين من جهة وتصور الأساس المنطقي ground بما يمكن أن يترتب عليه consequent[3].

ونلاحظ أن نظرية كنط في نظائر الخبرة تقوم على تحليله لطبيعة الزمن. يمكن الإشارة إلى نقطتين لندرك العلاقة في ذهن كنط وبين هذه النظائر والزمن.

1 ـ النظائر متعلقة بموضوعات الإدراك الحسي أي عالم الظواهر، لكن هذه الموضوعات سواء كانت أشياء جزئية أو حوادث طبيعية إنما يتحدد وجودها في مكان وزمن[4] ومن ثم ترتبط النظائر بالزمن من حيث يوجد موضوعها في زمن بالضرورة.

---

(1) Prolegomena 24.

(2) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 163، 168.

(3) Critique B. 222.

وأيضاً: Paton Kant's Metaphysic of Experience Vol. II pp. 179, 182.

وأيضاً: Korner Kant p. 83.

(4) Critique P. 222- 223.

2 ـ ترتبط نظائر الخبرة بالزمن من حيث الوجوه الزمنية أو العلاقات الزمنية التي توجد فيها الأشياء. يحدثنا كنط عن أنحاء الزمن modes of time ويقول إنها ثلاثة: الثبات والديمومة permanence التعاقب succession، المعية أو المصاحبة في الوجود simultaneity[1] وليست هذه الأنحاء أو الوجوه هي الزمن ذاته وإنما وجوه للأشياء التي توجد في زمن. ويسمي كنط هذه الأنحاء أو الوجوه الزمنية «علاقات زمنية» بين الظواهر أي علاقات تحدث في زمن، ويقرر كنط إنه لا يمكن لهذه العلاقات أن توجد من دون الزمن. ويرى كنط إننا لا نستمد معرفتنا لهذه العلاقات الزمنية من الخبرة الحسية وإنما نعرفها معرفة قبلية. ومن ثم يقول كنط أن هذه العلاقات إنما هي ذاتها الرسوم الخيالية الترنسندنتالية للمقولات. مقولة الجوهر الخالصة (أي الموضوع المنطقي الذي لن يكون محمولاً) محتاجة إلى رسم (أو قاعدة) هي الثبات الدائم لكي تكون مقولة مملوءة ليمكن تطبيقها على الحدوس الحسية المناسبة للجوهر. مقولة العلية الخالصة (أي علاقة للأساس المنطقي بما يترتب عليه) محتاجة إلى رسم التعاقب ليمكن تطبيقها على الأشياء المرتبطة إرتباطاً علياً وهكذا ومن ثم يتسق قول كنط إن العلاقات الزمنية معروفة قبلياً مع قوله إن الرسوم الترنسندنتالية صادرة عن العقل الفعال، أو بمعنى أدق عن التأليف الترنسندنتالي للخيال[2].

وتوجد ثلاث نظائر للخبرة، تناظر ثلاث مقولات هي: الجوهر، العلة، التبادل والمبدأ العام لهذه النظائر الثلاث يقوم على الوحدة الضرورية للوعي، apperception بالنسبة إلى كل شعور تجريبي ممكن (للإدراك) في كل مكان، وبالتالي ـ ما دامت هذه الوحدة تصلح أساساً قبلياً ـ للوحدة التركيبية لكل الظواهر، من حيث علاقتها في الزمان[3].

وفيما يلي سنتناول بإيجاز نظائر الخبرة الثلاثة:

أ ـ مبدأ استمرار الجوهر

غني عن البيان أن مشكلة الجوهر من المشكلات الراسخة في الفلسفة النظرية بمعنى أنه لا يكاد يخلو فيلسوف من التعرض لها إما بإقرارها والبحث عن حل لها أو برفضها. وترجع المشكلة إلى طاليس أول الفلاسفة النظريين الإغريق في القرن السادس قبل الميلاد.

ويمكن حصر تعريفات الجوهر لدى مختلف الفلاسفة في خمسة تعريفات:

---

(1) Ibid., P. 219.

(2) Paton, op. cit., Vol., II, pp. 163- 6, 174.

وأيضاً د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 171 ـ 172.

(3) د. عبد الرحمن بدوي ـ إمانويل كنط ص 244.

1 ـ ما يكون موضوعاً دائماً ولن يكون محمولاً في قضية.
2 ـ الماهية.
3 ـ ما ليس محتاجاً لأي وجود آخر غير ذاته لكي يوجد.
4 ـ الموضوع الثابت أو الحامل الثابت لتغير الأعراض وتبدلها.
5 ـ حامل الصفات الحسية الأولية في الشيء الجزئي المادي.

ونلاحظ أن ليس كل تعريف من هذه التعريفات متميزاً مستقلاً تمام الاستقلال عن باقي التعريفات، لكنها على أي حال تعريفات مختلفة ولهذه التعريفات المختلفة ما صدقات مختلفة بمعنى أن كل فيلسوف له نظرية في الجوهر ومتحمس لتعريف ما يرى أن هذا التعريف أو ذاك يشير إلى موجود معين يسميه جوهراً. ويمكن حصر ما صدقات الجوهر فيما يلي: الله، المحرك الأول الذي لا يتحرك الهيولي الأولي، المادة في الكون، الشيء المادي الجزئي المحدد في مكان وزمن ويكون موضوعاً للإدراك الحسي، حامل الصفات الحسية الأولية في الشيء المادي الجزئي الإنسان، النفس الإنسانية. نلحظ أن الفيلسوف الذي له نظرية في الجوهر ينادي بأن واحداً أو أكثر من هذه الموجودات جوهر وينكر على موجود أو أكثر مما سبق ذكره أن يكون جوهراً.

ونعلم أن كنط قد استبعد كل التعريفات السابقة للجوهر إلا تعريفين «الموضوع الأول» في القضية والذي لن يكون محمولاً، الموضوع الثابت للتغير، واستبعد كل الماصدقات السابقة للجوهر إلا نوعاً واحداً من الوجود الذي سماه جوهراً، هو المادة في الكون. لقد حدد كنط إذن موضوع بحثه في الجوهر حين عرف الجوهر بأنه الموضوع الأول لكل المحمولات ورأى أنه حين يصوغ هذا التعريف بحيث يتضمن عنصر الزمن يصبح الجوهر هو الموضوع الثابت للتغير أو الحامل الثابت الدائم للتغير، ومن ثم أخذ كنط التعريفين على أنه يمكن أن يندمجا في تعريف واحد. رأى كنط أيضاً أن المجال الوحيد لتطبيق هذا التعريف للجوهر هو عالم المادة[1].

ومما سبق يتضح أن كنط قد استخدم الجوهر بمعنى محدد، بمعنى ذلك الشيء الثابت الدائم الذي لا يكون موضوعاً لتغير الصفات أو الأعراض ويقول إن الجوهر بهذا المعنى فكرة أصيلة راسخة عند الرجل العادي والعالم على السواء، يتفقان في وجود شيء ثابت دائم عبر تغيرات أعراضه، وإن كانا يختلفان في بيان ما يشير إليه ذلك الثابت الدائم. ويتفق الرجل العادي والعالم من حيث المبدأ على ضرورة وجود شيء ثابت دائم في ظاهره التغير ـ وإن كانا يختلفان في تطبيق هذا المبدأ[2]. ويرى كنط أنه يمكننا إدراك الحركة أو

(1) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 172 ـ 174.

(2) Critique, B. 227.

التغير حين نقرنها بشيء آخر ثابت، ويقول إن العَالِم أكثر تحديداً من الرجل العادي في تعيين ذلك الشيء الثابت الدائم. لقد أراد كنط أن يقرر مبدأ ـ وهو لكي ندرك الحركة أو التغير ينبغي أن يوجد شيء ثابت دائم بالقياس إليه ندرك هذا التغير ـ وأن يترك للعلم تطبيق هذا المبدأ. وإن كان يشير كنط إلى موقفه من التطبيق. كان السائد في زمنه أن الشيء الثابت الدائم في الكون هو كمية المادة أو ما يسمى «حفظ الكتلة» وهو جزء أساسي من العلم الطبيعي النيوتوني، وكان يعتقد كنط بالصدق المطلق لهذا العلم.

أراد كنط إذن أن يضع الأساس القبلي لهذا القانون الطبيعي النيوتوني. نلاحظ أن إهتمام كنط بالتطبيق كان إهتماماً عرضياً، إذ أن هدفه الأساسي إثبات المبدأ، أي إثبات أنه يجب أن يوجد في عالم الظاهرات شيء ثابت دائم، وذلك يسميه الجوهر[1].

وبرهان كنط على الجوهر، برهان على قضية تأليفية قبلية، يصوغها فيما يلي: «في كل تغيرات الظواهر، الجوهر ثابت دائم، كميته في الطبيعة لا تزيد ولا تنقص» وقد رأى كنط أن المجال الوحيد لتطبيق مقولة الجوهر هو عالم المادة وأن الشيء لوحيد الذي يمكن تسميته جوهراً هو المادة. ومن ثم رفض أن يسمى العقل الإنساني أو النفس الإنسانية جوهراً. إن النفس التي يتحدث عنها كنط هنا هي النفس الظاهرية Phenomenal self؛ يميز كنط بين ثلاثة وجوه من النفس، النفس في ذاتها، والنفس الظاهرية، والفكر الواعي الخالص وأما النفس في ذاتها فنحن لا نعرف عنها شيئاً لأنها تدخل في مجال عَالَم الأشياء في ذاتها، والذي نجهله جهلاً تاماً. نقول الآن إن كنط يرفض أن يسمي النفس الظاهرية جوهراً لأنه لم يجد بها عنصراً ثابتاً. نعم يرى كنط أن في النفس الظاهرية تغيراً، والتغير يفترض الثبات، لكن هذا الثبات لا يعزوه كنط إلى جانب آخر من النفس، وإنما يعزوه لعالم الظواهر أو للأشياء المادية الجزئية التي يمكن لهذه النفس أن تدرك ذاتها وتغيراتها بالقياس إلى هذه الأشياء. قد يقال إنه كان من الممكن لكنط أن يسند الثبات إلى الفكر الواعي الخالص كعنصر ثابت في النفس لكن كنط لا يوافق على هذا القول لأن هذا الفكر مصدر كل المقولات ومن ثم لا ينبغي أن تنطبق عليه مقولة الجوهر أو أي مقولة أخرى، أضف إلى ذلك أن الفكر الواعي الخالص ليس كائناً أو وجوداً وإنما هو شرط ضروري أبستمولوجي لحصول الإدراك والمعرفة[2].

ومما سبق يتضح أن مرجع الفلاسفة في نظرياتهم عن الجوهر هو أرسطو إما آخذين عنه أو ناقدين له، ونقطة البداية المنطقية في نظرية أرسطو في الجوهر هي القضية الحملية التي موضوعها اسم عَلَمْ أو إسم شيء مادي جزئي محدد موضوع للإدراك الحسي (وذلك

---

(1) Ibid., B. 224.

(2) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 187.

لا يتعارض مع القول بأن لمنطق أرسطو أسساً أنطولوجية)[1].

ب ـ مبدأ التتالي: العلية

اعتقد كنط أن عَالَم الظواهر يخضع لمبدأ العلية الذي يمكن التعبير عنه بقولنا «لكل حادثة علة»، أو إن شئنا الدقة «كل حادثة تفترض إبتداء علة»، وقد حاول كنط أن يقدم برهاناً على صدق هذه القضية. لم يكن يقصد كنط ببرهانه على العلية أن يبرهن فقط على أن عَالَمنا يخضع للعلية وإنما كان يقصد أيضاً أن أي نظرية علمية لا تتضمن هذا المبدأ نظرية باطلة ومن ثم كان يسمي كنط العلية «قانوناً كلياً» أو «قانوناً من قوانين الطبيعة»[2] وما دام قانون العلية كلياً فهو ليس تجريبياً أو ليس مشتقاً من الخبرة الحسية وذلك حق، لأننا لا نرى في الحوادث علة ومعلولاً، وإنما ندرك فقط حوادث ونحن الذين نضع سلسلة الحوادث في إطار عِليّ أو في إطار غير عِلّي. وذلك يعني أن كنط كان يحاول البرهنة على أن قانون العلية قانون قبلي.

وبالرغم من أن قانون العلية قبلي، فإنه يمكننا في نظر كنط أن نجد له سنداً أو شاهداً في الخبرة الحسية، ومن ثم يعبر قانون العلية عن قضية تركيبية قبلية. وقد صاغ كنط هذه القضية ـ وهي ما كان يسميها أحياناً «النظيرة الثانية من نظائر الخبرة ـ كما يلي» تحدث كل التغيرات (في عالم الظواهر) طبقاً لقانون العلاقة بين العلة والمعلول)[3].

يؤكد كنط هنا أن معرفة الظواهر لا تكون ممكنة بوصفها موضوعات للتجربة إلا إذا أخضعنا كل تغير لقانون العلية. فهذا القانون لا ينطبق إلا على الظواهر فقط، أما عن الأشياء في ذاتها فلا أحد يدري كيف يمكن أن توجد، وهذا سؤال خارج عن دائرة معرفتنا. والترتيب الذي يفرضه قانون العلية يستلزمه ترتيب الظواهر نفسها. فظهور حالة لم تكن موجودة من قبل يفترض وجود ظاهرة لم تكن تتضمن هذه الحالة من قبل. لذلك فعلاقة العلية علاقة ضرورية ولا يمكن أن يصبح السابق لاحقاً ولا اللاحق سابقاً ـ أي أنه من المستحيل قلب هذا التتابع ـ فالتتابع بين ظاهرتين هو تتابع موضوعي (تفرضه الظواهر) وليس تتابعاً ذاتياً كما يعتقد هيوم[4].

ومن ثم يتضح أن تصور العلية عند كنط ينطبق بالضرورة على الظواهر لا على الأشياء في ذاتها. وهو تصور خاص بالتجربة باعتبارها وحدة تركيب للإدراكات الحسية في الشعور

---

(1) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 179.

(2) Prolegomena p.p. 25- 26.

(3) Critique B. 232.

(4) د. نازلي إسماعيل. النقد في عصر التنوير. كنط ـ ص 119 ـ 120.

بعامة وارتباطه بالتجربة يحدد مشروعيته. ولكنه ليس مستمداً من التجربة، وهذا التصور هو تصور قبلي ذو قيمة موضوعية بمعنى أنه يفرض ترتيباً ضرورياً بين ظاهرتين واحدة سابقة وأخرى لاحقة. والترتيب يكون ضرورياً حين يستحيل علينا أن نضع الظاهرة الثانية بدلاً عن الأولى (والعكس صحيح).

والترتيب الضروري لا بد وأن يكون شاملاً أي لا بد وأن يكون مفروضاً على هذا النحو بالنسبة إلى كل تجربة ممكنة[1] وهكذا يفرض العقل تصوراته وقوانينه على الوجود[2].

وهكذا نرى أن العلية عند كنط تقوم على التوالي أساساً، وإن ـ قامت أيضاً في وقت واحد معاً، والتوالي يجري على قاعدة بحيث أنه إذا وقع الحادث (أ)، فإن الحادث (ب) لا بد أن يتلوه، إذا كانت سائر الظروف واحدة. ولكن من الخطأ، كما لاحظ بيتون[3] ـ أن نستنتج من هذا أن كنط يقصد بالعلية مجرد التوالي الضروري، ولا شيء أكثر من ذلك. ذلك أنه عنى بإثبات ما سماه، باسم مبدأ التوالي الضروري. لكنه وهو يفعل ذلك يعتقد أنه يبين أن الموضوعات الظاهرية يجب أن تتطابق مع مقولة العلية، وأن هذه المقولة المحضة تتلقى معناها وأهميتها إذا ما ترجمت إلى لغة الزمان وتتحول بذلك إلى العلة والمعلول. وهو ينظر إلى العلة على أنها أساس المعلول، لكنه أساس يجب أن يسبق المعلول، بينما الأساس المنطقي الخالص لا يسبق تاليه. وبعبارة أدق هي (أو تحتوي على) أساس وجود المعلول. إنها مبدأ التغير. وكنط إنما يتحدث عن العلة الفاعلية، ويحددها بأنها «علة من خلال قوة فعالة». وصفات العلية هي القوة، والفعل، والانفعال. فالعلية تقود إلى فكرة الفعل أو الفعالية، وفكرة الفعل تقود إلى فكرة القوة، ومن ثم إلى فكرة الجوهر[4].

ومن ثم يتضح أن العلاقة وثيقة بين قانوني العلية أو الجوهر عند كنط، فمن جهة، تعتمد العلاقات العلية بين الحوادث على وجود الجوهر أو الجواهر في العالم الطبيعي، ومن جهة أخرى، للجوهر معنى على أساس أنه موضوع ثابت لتبدل الأعراض عليه، لكن تبدل الأعراض يتضمن التعاقب وإذا كان التعاقب طبقاً لقاعدة، صار التعاقب عليا ومن ثم يتضمن تصور الجوهر تصور العلية[5].

---

(1) Benett (J): Kant's Analytic p. 154.

(2) د. نازلي إسماعيل حسين ـ المرجع السابق ـ ص 123 ـ 124.

(3) H.J. Paton: Kant's Metaphysic of Experience Vol. II, p. 281.

(4) د. عبد الرحمن بدوي ـ إمانويل كنط ص 249.

(5) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 195.

وهكذا نرى أن كنط كان يستخدم نفس الأفكار الواردة في فيزياء نيوتن ولا يحاول تعديلها، ذلك أن نيوتن كان يرى أن العلة (تنتج) معلولها. ويرى بولزن[1] أن رأي كنط هو أن العلية ليست شيئاً آخر غير التوالي المنتظم لأنه يرى أن الموضوعات والأحداث هي مجرد مظاهر أو أفكار وليس هناك نشاط أو فعّالية علّية في الأفكار. ولا يوافق بيتون[2] على هذا الرأي لأن كون العالم هو مجرد مظهر للعقول الإنسانية لا يعد سبباً كلياً يظهر للعقول الإنسانية على أنه مكون من جواهر تفعل علّية بعضها في بعض، وتكشف فعالية واقعية أو علية ديناميكية. والصعوبة الوحيدة هي في تحديد المقصود بقولنا «فعّالية واقعية» وهي صعوبة لا توجد في الفلسفة النقدية وحدها[3].

جـ ـ مبدأ التبادل

يقول هذا المبدأ: «كل الجواهر، من حيث أنها يمكن أن تدرك ـ معاً في المكان، هي في حال تبادل للفعل عام».

ففي التجربة إدراكاتنا متوالية، لكننا نستطيع في أحيان كثيرة أن نقلب ترتيب هذه التواليات وننقل ما نشاء نظرنا من ب إلى أ، أو من أ إلى ب. وإذن توجد أشياء مختلفة في نفس الوقت. لكن هذه المعية نفسها مستحيلة بدون فعل متبادل للأشياء المتزمنة معاً. إذ لو افترضنا جواهر منعزلة بحيث لا يمكن لأحدها أن يؤثر في الجواهر الأخرى ولا أن يتلقى تأثيرها فإن إدراكنا يمكن، شيئاً فشيئاً ـ أن يحدد كل واحد منها. لكننا لا نستطيع أن نحدد هل يوجد بين هذه الإدراكات المختلفة ترتيب توال أو معية فلا بد إذن أن يكون بين أ، ب علاقة بحيث تعين كلتاهما مكان الأخرى في الزمان، وبدون هذه العلاقة. ستكون الخبرة بالمعية مستحيلة. فثم إذن من وجهة نظر الخبرة إتصال كامل، وإشتراك حقيقي بين الجواهر، والخلاء لو افترض وجوده فعلاً، لا يمكن على أية حال أن يصير موضوعاً لأي إدراك.

ويوضح كنط الفعل المتبادل في التجربة بما يجري بين مختلف أجزاء الجسم الواحد من جذب وتنافر متبادلين. ويسوق قانون الجاذبية مثالاً بارزاً على فكرة الفعل المتبادل. كذلك يقول إن القانون الثالث في الميكانيكا ـ وهو القائل بأن لكل فعل رد فعل يساويه ـ هو تطبيق لمقولة الفعل المتبادل على المادة وكل هذا يدل على أن المقصود بالفعل المتبادل أو مبدأ التبادل علّية الجواهر بعضها في بعض على التبادل.

(1) Fr. paulsen, Immanuel Kant, p. 189.

(2) Paton: Kant's Metaphysic of experience Vol;. II, p. 282.

(3) د. عبد الرحمن بدوي ـ المرجع السابق ص 250.

وترجع خبرتنا بالمعية أي بتقرير وجود الأشياء معاً إلى أن النظام في تركيب الإدراك قابل للعكس: فإذا كانت أ، ب، جـ، د، هـ موجودة معاً، فإننا نستطيع أن نفترض لها أي ترتيب كان، بينما لو كانت متوالية، لكان من الضروري أن نرتبها على نحو واحد هو الذي تحدث عليه[1] تلك إذن هي نظائر الخبرة الثلاث «وهي ليست إلا مبادئ تحديد وجود الظواهر في المكان وفقاً لضروبه الثلاثة: العلاقة مع الزمان نفسه بوصفها علاقة مع مقدار الوجود أي المدة، والعلاقة في الزمان بوصفها في سلسلة (التوالي)، وأخيراً العلاقة في الزمان بوصفها في مجموع من كل الوجود (المعية).

رابعاً ـ مصادرات الفكر التجريبي بوجه عام

في فصل بعنوان «مصادرات الفكر التجريبي postulates of empirical knowledge في نقد العقل الخالص، يضع كنط النوع الرابع من المبادئ القبلية للعقل الفعال، ما يمكن أن نسميها «مبادئ الجهة»، وهي المبادئ المشتقة من مقولات الجهة، وهي ثلاثة مبادئ متسقة مع مقولات الجهة: مبدأ الإمكان ويتعلق بمقولة الإمكان possibility، مبدأ الواقعية ويتعلق بمقولة الواقعية actualty، مبدأ الضرورة ويتعلق بمقولة الضرورة necessity[2].

أ ـ مبدأ الإمكان

يصوغ كنط المبدأ القبلي للإمكان كما يلي: «ما يتفق مع الشروط الصورية للخبرة ممكن، نعني ما يتفق وشروط الحدس والتصورات»[3]. أن الممكن عند كنط ليس هو الممكن بالمعنى المنطقي أي ما يخلو من التناقض[4]، إنما الممكن هو ما يمكن أن يتحقق في الواقع لذلك فمعيار الإمكان عند كنط هو الواقع والتجربة. وإمكان الأشياء يستلزم أن يكون تصورها مطابقاً للشروط الصورية للتجربة بعامة. وهذه التجربة أو هذه الصورة الموضّوعية للتجربة بعامة تحتوي على التأليف الضروري لمعرفة الموضوعات. والتصور الذي يحتوي على التأليف يظل فارغاً ولا ينطبق على أي موضوع إلا إذا كان التأليف خاصاً بالتجربة، إما بوصفه مستمداً من التجربة، وفي هذه الحالة يسمى التصور تجريبياً أو بوصفه شرطاً قبلياً للتجربة بعامة، وفي هذه الحالة يسمى التصور الخالص. ومن المؤكد أن تصور الممكن لا ينبغي أن يكون فيه أي تناقض ولكن عدم التناقض ليس وحده الشرط الكافي لتحقيق الممكن في الواقع.

---

(1) نفس المرجع ص 250: 252.

(2) د. محمود فهمي زيدان: كنط وفلسفته النظرية ص 210.

(3) Critique, p. 265.

(4) إن الإمكان المنطقي قد يعبر عن صورة من صور التفكير ولكنه لا يرتبط بالأشياء في حد ذاتها.

ومصادرة الإمكان لها أهمية كبرى في تطبيق نظائر التجربة في الواقع إذ لا يكفي تعريف الجوهر بأنه الثابت في الشيء المتغير، أو العلية بأنها التتالي والتعاقب بين شيئين، أو الإشتراك بأنه تأثير جوهر في جوهر آخر. إنما يجب أن تنطبق هذه التصورات القبلية على العلاقات المختلفة بين الإدراكات الحسية في التجربة، وذلك لكي نتعرف على حقيقتها الموضوعية أو على حقيقتها الترنسندنتالية بالنسبة إلى صورة التجربة بعامة وبالنسبة إلى وحدة التأليف التي تعرف بواسطتها الموضوعات تجريبياً. وهناك تصورات خيالية لا تنطبق على التجربة بالرغم من عدم تناقضها منطقياً. وإمكانها في هذه الحالة يكون بلا أساس طالما أنها لا تنطبق على التجربة ولا تخضع لقوانينها المعروفة[1].

ب ـ مبدأ الواقعية

يصوغ كنط المبدأ القبلي للواقعية كما يلي: «الواقعي هو ما يرتبط بالشروط المادية للمخبرة، أي (يرتبط) بالإحساس»[2].

قبل شرح هذا النص يلزم توضيح بعض العبارات الواردة فيه يقصد كنط بالواقعي الشيء المادي الجزئي كظاهرة لنا وموضوع للإدراك الحسي ويعني (بالشروط المادية «الإحساس ـ» و «بالإحساس» يعني الحدوس التجريبية التي نستقبلها وما سوف تصبح مدركاً حسياً بعد أن تنضاف إليها عناصر أخرى مثل الحدوس القبلية والخيال والمقولات والفكر الواعي ترتبط. ويشير كنط بها إلى ارتباط الحدوس التجريبية بقوانين النظائر الثلاث أي قوانين الجوهر والعلية والتبادل العلي بين الجواهر[3].

ويمكن شرح النص فيما يلي: إذا قلنا عن تصوراته شيء ما ممكن أي يخلو من التناقض ويمكن أن يندرج تحت الشروط الصورية أي المكان والزمن والمقولات فإن ذلك لا يكفي لكي نتحدث عن وجود لهذا الشيء في عالم الظواهر. خذ مثالاً من الجوهر. إذ كان من الممكن أن نتصور شيئاً ما يكون موضوعاً ثابتاً لصفات أو خصائص تتبدل عليه في أوقات مختلفة ويظل هو هو دون تغيير، ودون أن يصبح ذاته صفة لشيء آخر. فإني لا زلت لا أستطيع أن أقول عن شيء ما واقعي أنه جوهر ما لم يتوفر حدس «حسي معطى» ينطبق عليه هذا التصور أي ما لم تعط لي في الخبرة صفات حسية تتبدل على موضوع ما ويظل الموضوع هو هو ثابتاً دائماً[4]. إن المعطيات الحسية ومن ثم الإدراك الحسي إنما هي الشرط الضروري الذي ينبغي أن يتوفر لكي يتحول تصور شيء ما من إمكان إلى واقع.

---

(1) د. نازلي إسماعيل حسين ـ النقد في عصر التنوير ـ أ ـ كنط ص 127 ـ 128.

(2) Critique B. XXVIn, p. 266.

(3) د. محمود فهمي زيدان ـ كنط وفلسفته النظرية ص 212.

(4) Critique, B. 272- 3, B. 288.

تلك المعطيات أو الحدوس الحسية إنما هي شرط مادي لكي يكون تصور شيء ما تصور شيء واقعي موجود. فإذا أضيف إلى هذه المعطيات شروط صورية وهي المكان والزمن والمقولات فقد يتحول إمكان تصور الشيء إلى وجوده وجوداً واقعياً في عالم الظاهرات. بمعنى آخر: إذا إرتبطت الحدوس التجريبية بصورها القبلية إرتباطاً يتفق مع قوانين نظائر الخبرة أمكن لهذه الحدوس أن تصبح شيئاً موجود وجوداً واقعياً. ويهتم كنط ـ في سياق مقولة الواقعية ـ بالإشارة إلى أنه لا يعني فقط بالواقع ـ ما يكون موضوع إدراك حسي مباشر، وإنما يعني أيضاً ما يكون موضوع إدراك حسي غير مباشر[1].

والنقطة الرئيسية التي يريد كنط توكيدها هنا هي أنه بدون الإبتداء من الإدراك الحسي، فإننا لا يمكننا أن نقول شيئاً عن وجود الأشياء. ذلك أن تصور شيء ما لا يحتوي أبداً على علاقة دالة على وجوده[2]. ومهما كان التصور كاملاً، فإننا لا نملك الانتقال من التصور إلى توكيد وجود الشيء المتصور. وبهذا مهد كنط لهجومه على الجهة الوجودية لإثبات وجود الله. وبالجملة يقرر كنط أنه لا يمكن الانتقال من التصور إلى الوجود إلا بشرط أن نبدأ من التجربة[3].

جـ ـ مبدأ الضرورة

يصوغ كنط المبدأ القبلي لمقولة الضرورة كما يلي: «ما يوجد وجوداً ضرورياً هو ما يتحدد في إرتباطه بالموجود الواقعي طبقاً للشروط الكلية للخبرة»[4] ليست الضرورة التي يتحدث عنها كنط هنا ضرورة منطقية (الضروري ضرورة منطقية هو ما نقيضه مستحيل)، وإنما «الضرورة المادية» أي ضرورة وجود شيء ما وجوداً واقعياً. «بالشروط الكلية للخبرة» يعني كنط قوانين النظائر الثلاث، ويعني بها قانون العلية بوجه خاص، بحيث يمكن القول إن الضرورة التي يتحدث عنها كنط هنا هي الضرورة العلية. وفي ذلك يقول كنط: «فيما يختص بالمصادرة الثالثة فإنها تهتم بالضرورة المادية في الوجود، وليست الضرورة الصورية والمنطقية للتصورات فقط. . . لا يمكننا معرفة ضرورة الوجود من التصورات وإنما (نعرفها) دائماً من الإرتباط (إرتباط التصورات) بما يدرك إدراكاً حسياً، طبقاً للقوانين الكلية للخبرة. لكن لا يوجد ما يمكن معرفته على أنه ضروري سوى وجود المعلولات من علل معطاة طبقاً للقوانين الكلية. . .»[5].

---

(1) Ibid., B. 272.

(2) Ibid., A. 252- B. 272.

(3) Ibid., A. 592 - B. 620.

(4) Critique, B. 266.

(5) Ibid., B. 279.

لا ينطوي شرح مبدأ الضرورة على أفكار جديدة غير ما سبق قوله في مبدأي الإمكان والواقعية، سوى توجيه الإنتباه إلى سلطان العلية فحين ترتبط الحدوس التجريبية بشروط المكان والزمن والمقولات وفي مقدمتها مقولة العلية، تدل هذه الحدوس على وجود ضروري[1].

ومما سبق يتضح أن معيار الضرورة عند كنط هو قانون العلية، وهو قانون التجربة وينطبق فقط في عالم الظواهر، وفي عالم الظواهر ينطبق فقط على إحلال الجوهر، لا على الجواهر نفسها. ولهذا فإن الضرورة الواقعية ليست مطلقة بل شرطية ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نعرف من مجرد التصورات، ولا حتى من تصور الله الموجود، إن المعلول يوجد بالضرورة[2].

يؤدي بحث كنط في مقولات الجهة إلى نتيجة هامة وهي أن الإمكان ليس أوسع من الواقعية وإنما مجالهما واحد. يكون الإمكان أوسع مجالاً من الواقعية إذا كنا نعني الإمكان المنطقي، لكن إذا أخذنا الإمكان بمعنى إمكان الوجود الواقعي أصبح الشيء الممكن واقعياً ويرى كنط أيضاً أن مجال الضرورة هو نفس مجال الإمكان والواقعية، حيث كان يعني بالضرورة - في هذا السياق - الضرورة العلية. ومن ثم يريد كنط الوصول إلى أن مقولات الإمكان والواقعية والضرورة ممكنة التطبيق على أي - وكل - شيء جزئي موضوع لادراكنا الحسي، نقول إذن عن (أ) أنها ممكنة لأنها تخضع للصور القبلية للخبرة، وأنها واقعية لأنها تعطينا محتوى حسياً لتلك الصور، وأنها ضرورية لأنها تخضع لقوانين الجوهر والعلية[3].

الميتافيزيقا المشروعة

ذكرنا في الفصل السابق أن للفظ الميتافيزيقا عند كنط معنيين: الأول أن الميتافيزيقا هي (النقد) أي الفحص عن العناصر القبلية في المعرفة وفي العمل: فمن الجهة الأولى هي ميتافيزيقا الظواهر كما تبدو في (نقد العقل الخالص)، ومن الجهة الثانية هي ميتافيزيقا الأخلاق كما تبدو في (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) وفي نقد العقل العملي. والثاني أن الميتافيزيقا هي العلم الذي يدعي إدراك موضوعات خارجة عن نطاق التجربة. وهذه الميتافيزيقا هي التي قصد كنط إلى أبطالها، لأنه في نظره تذهب بغير حق من الأشياء كما تبدو لنا خلال صورنا الفكرية، إلى الأشياء كما هي في ذاتها. فهو يتابع الحسيين في هذه النقطة، ويطبق المبدأ التصوري بكل دقة، فيفترق عن ديكارت ومالبرانش وليبنتز وباركلي في إعتقادهم أن العقل واقع على صور الوجود وذاهب منها إلى أصولها[4].

---

(1) د. محمود فهمي زيدان - كنط وفلسفته النظرية ص 214.

(2) د. عبد الرحمن بدوي - إمانويل كنط ص 259.

(3) د. محمود فهمي زيدان - المرجع السابق ص 215.

(4) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة ص 232.

ويرى كنط أن مصدر الميتافيزيقا بمعناه الثاني هو العقل الخالص فقد أعلن أن «العقل الخالص» Pure reason تصدر عنه بعض أفكار هي مصدر مواقفنا الميتافيزيقية، لكن من السهل أن ننخدع بوظيفة تلك الأفكار فنقيم مذاهب ميتافيزيقية نعتقد بصدقها مع أنها في الحقيقة ليست كذلك[1] وقد أوضح أنه لا توجد أي صلة بين أفكار العقل الخالص ومجال معرفتنا الموضوعية وأن هذه الأفكار ليست ضرورية لمعرفتنا لعالم الظواهر. ويرى كنط أن مقولات أفكار العقل الخالص تختلف عن (مقولات) العقل الفعال إختلافاً أساسياً، فبينما تكون الوظيفة الأساسية أن تستخدم استخداماً تجريبياً، فليس للأولى هذا الاستخدام. ومن ثم نسمي مقولات العقل الفعال (متغلغلة في الخبرة) immanent، وأفكار العقل الخالص (متعالية على الخبرة) transcendent وأفكار العقل الخالص (متعالية على الخبرة) بمعنى أنها لا تدل على كائنات أو موجودات تقابلها في مجال معرفتنا الموضوعية، هي متعالية من حيث هي أفكار مطلقة، ولا يكون المطلق موضوع خبرة أو معرفة، إن أردنا أن نوضح فكرة من أفكار العقل الخالص بأن نجد شيئاً واقعياً يمكننا معرفته معرفة موضوعية فإنا لا نجد في مجال معرفتنا ما يؤيد صدق هذه الأفكار، ويضيف كنط أننا لا نجد أيضاً في مجال معرفتنا ما يبطل صدق هذه الأفكار أو ينكرها. ومن ثم فتطبيق هذه الأفكار تطبيقاً واقعياً تطبيق غير مشروع. إنها أفكار كامنة في عقلنا الخالص لكنها لا تشير إلى شيء موضوع بالقياس إلينا يمكننا إدراكه حسياً أو البرهان عليه بالمعنى الدقيق لكلمة برهان[2].

ويرى كنط أن أفكار العقل الخالص ليست ضرورية لفهمنا لعالم الظواهر بل أن فهمنا لهذا العالم يستغني عن تلك الأفكار إستغناء تاماً. لكي نفسر النفس التي تكون موضوع خبرتنا (النفس التجريبية أو الظاهرية) لسنا محتاجين لمعرفة ما إذا كانت النفس جوهراً بسيطاً خالداً أم لا، لأننا لا نستطيع أن نعطي للجوهر البسيط الخالد معنى حسياً ملموساً في خبرتنا. لكي نفسر أي حادثة طبيعية في العالم لسنا محتاجين لمعرفة ما إذا كان للعالم بداية في الزمن أو أن العالم ككل يخضع لعلة أولى أم لا. لكي نفسر النظام والاطراد في العالم لسنا محتاجين للحديث عن إرادة كائن أسمى يعطيه هذا الاطراد[3].

ومما سبق يتضح أن الميتافيزيقا المرفوضة عند كنط هي الميتافيزيقا بالمعنى الثاني وأن الميتافيزيقا المشروعة هي ميتافيزيقا الخبرة أي ميتافيزيقا الظواهر وميتافيزيقا الأخلاق.

---

(1) د. محمود فهمي زيدان ـ المرجع السابق ص 257 ـ 258.

(2) prolegomena 42.

(3) critique P. 365, P. 367, P. 390. وأيضاً

(4) pralgomena 44.

ونخلص من تناولنا لنظرية المعرفة الكنطية كما وردت في بابي التحليل الترنسندنتالي والجدل الترنسندنتالي إلى أن كنط قد رأى أن أي معرفة بشرية إنما تبدأ بالحدوس الحسية، ثم تنتقل منها إلى المفاهيم أو التصورات الذهنية لكي تصل في النهاية إلى الأفكار أو المبادئ العقلية. ونلاحظ أن هذه العناصر الثلاثة المتمايزة تقابل قوانا الفكرية الثلاث: القدرة الحسية والعقل الفعال والعقل الخالص. ولكن ثمة سمة مشتركة تجمع بين القوى الثلاث، وتلك هي أن كل قوة تمثل - في نطاقها الخاص - مبادئ وحدة وترابط، بحيث تكمل قوة العقل الفعال عملية التوحيد التي حققتها القدرة الحسية ثم تجيء قوة العقل الخالص فتكمل عملية التوحيد التي حققتها العقل الفعال ومع ذلك فإن أية قوة من هذه القوى الثلاث لا تزود المعرفة البشرية بأية مادة من المواد، وإنما هي جميعاً صور فارغة، أو وظائف تأليفية محضة. والمصدر الذي ترد الينا عن طريقة مادة المعرفة، إنما هي «المعطيات الحسية» أو «الحدوس الحسية» التي لا تتصف بأي تماسك أو ترابط أو تآلف. ولهذا فإن قوة القدرة الحسية تفرض على تلك الكثرة الواردة إلينا من الخارج، أول صورة من صور الوحدة إذ تطبعها بطابع الزمان والمكان، فلا يلبث الحدس الحسي أن يستحيل إلى «ظاهرة» وعندما تستحيل الظاهرة بدورها إلى مادة تَمثُل أمام مقولات الذهن، فإنها لا تلبث أن تخضع لصور جديدة من صور الوحدة، وعندما لا تلبث أن تستحيل إلى «تجربة» بالمعنى الكنطي لهذه الكلمة، فتكتسب بذلك صفتي العمومية، والكلية اللازمتين لكل معرفة عِلْمِيَّة وأخيراً يحاول العقل الفعال أن يفرض على «التجربة» بإعتبارها مادته الخاصة - صور عليا من صور الوحدة، فنراه يعمد إلى تكوين «مركب» أسمى يضم فيه جميع معارفه الفعلية، أو يتصور على الأقل مثلاً أعلى يعتبره بمثابة الوحدة الكبري لجميع أفكاره. وكما ينطبق العقل الفعال على حدوس القدرة الحسية فإن العقل الخالص ينطبق على مقولات العقل الفعال.

وكنط يستنتج من كل هذا أن العلم الرياضي والعلم الطبيعي ممكنان لأن الأحكام التركيبية القبلية ممكنة بالنسبة لهذين العلمين ومعنى أن قوانين العقل الفعال هي قبلياً نفس قوانين الأشياء على نحو ما تبدو لنا. والعلم الموضوعي الذي توصلنا إليه قوانين العقل الفعال إنما هو بالضرورة علم إنساني لا يصدق إلا على الظواهر. ولكن هذا لا يُخَوِّل لنا الحق بأن تجربتنا هذه هي النموذج الأوحد لكل تجربة ممكنة، أو أن الحدس الموجود لدينا في المكان والزمان هو الحدس الوحيد الممكن. أو أن العقلية الاستدالية التي تتمتع بها هي الشكل الوحيد لكل عقل ممكن ومن هنا فإن كنط يحذرنا من اعتبار مبادئ إمكانية التجربة شروطاً عامة كلية للأشياء في ذاتها. ولكن هذا لا يمنعنا في رأيه من أن نهتم بالبحث في موضوع «الأشياء في ذاتها» فإن التجربة لا تكفي وحدها لاشباع نهم العقل البشري والميتافيزيقا التي طالما تعلق بها الإنسان في سعيه نحو توحيد المعرفة البشرية، إنما هي مظهر من مظاهر عدم كفاية التفسير الطبيعي من أجل إرضاء العقل. فنحن ميتافيزيقيون -

بطبعنا ـ لأننا نميل دائماً إلى البحث عن شيء آخر يعلو على كل تجربة، لأننا نسعى باستمرار نحو التعرف على ما يمتد فيما وراء حدود كل معرفة موضوعية[1].

وبالرغم من أن كنط قد أنكر في كتاب نقد العقل الخالص إمكان إقامة البراهين الاستدلالية على أفكار العقل الخالص أي على وجود الله والحرية الإنسانية وخلود النفس الإنسانية بعد موت البدن ـ إلا أنه قد أثبت هذه الأفكار على أساس فكرة الواجب في كتبه الأخلاقية وهو يرى أن القانون الأخلاقي ـ الذي نستطيع أن نحدد به ما إذا كان فعل ما ملزماً أو غير ملزم ـ ينكشف لنا عن طريق تحليل خبرة الإنسان الأخلاقية، واللغة التي يصوغ بها هذه الخبرة ويحاول كنط أن يبين أن الأخلاقية أو اللاأخلاقية التي لفعل فاعل ما، ليست صفة لسلوكه، كما أنها ليست صفة لأية رغبة تعتمل في نفسه لإحداث حالة بعينها من الحالات.

وبخبرتنا عن الصراع بين الواجب والرغبة نجد أنفسنا ملتزمين بالأمر المطلق ـ ولكن هل هذا الالتزام موضوعي ـ لا بمعنى أنه صادق بالنسبة لخبرتنا الأخلاقية، ولكن بمعنى أنه ممكن في عالم يخضع لقانون العلية؟ ويجيب كنط بأن الالتزام موضوعي بكل ما في الكلمة من معنى «تصوره» الحرية التي نستطيع أن نفكر فيها دون أن نعرفها، ليست فقط مما يتطلبه إحساسنا بالواجب، أن ـ تتمشى هذه الصورة كما ذكرنا من قبل ـ مع سيطرة مبدأ العلية على العالم الظاهري. فالإنسان من حيث هو كائن ظاهري يخضع للعلية، ولكن من حيث هو كائن لا ظاهري أي كائن ينتمي إلى عالم الشيء في ذاته فإنه حر، فهو لا يستطيع أن يعرف ماذا تكون حريته تلك، بيد أنه يعلم مع ذلك أنه «حر». ومن الممكن أن يثبت إتساق الحرية الأخلاقية مع نظام الطبيعة، ولكن لا بد وأن تظل طبيعة الحرية الأخلاقية سراً ملغزاً.

من ذلك العرض السابق يتضح لنا أن الأخلاقية في نظر كنط «لا تحتاج كما يعرف الإنسان واجبه ـ إلى فكرة كائن آخر فوق الإنسان، أو إلى دافع آخر غير القانون الذي يدفعه إلى أداء واجبه. . . .، ومهما يكن من أمر فإن الأخلاق تفضي حتماً إلى إفتراض أن الفضيلة ترتبط إرتباطاً ما بالسعادة وأن كلاً منهما يرتبط بالآخر ارتباطاً محكم. وعلى هذا النحو توحي الأخلاق بصورة عن قوة من شأنها أن تصون هذا الترابط غير أن الرابطة بين الدين والأخلاق ليست منطقية إذ أنها تقوم على فعل من أفعال الإيمان الذي يفسر الاتساق بين الحرية الأخلاقية والطبيعة المميزة في سيرها العلي. ولولا تفسيرنا ذلك الاتساق بالإيمان يظل أمراً ملغزاً. وإفساح المكان لفعل من أفعال الإيمان بوجود الله هو مأثرة أعظم ـ في نظر كنط ـ من إيراد البراهين الباطلة على هذا الوجود.

---

(1) د. زكريا إبراهيم ـ كنط أو الفلسفة النقدية ص 151 ـ 152.

تعقيب

1 ـ إن التفرقة التي يقيمها كنط بين (الظاهرة) و(الشيء في ذاته). تستند إلى تمييز جوهري بين الطريقة التي تبدو لنا على نحوها الأشياء، وطبيعة هذه الأشياء في ذاتها. وعلى الرغم من أن هذه «الطبيعة في ذاتها» هي بمعنى ما من المعاني موضوع للتفكير، أو حقيقة معقولة إلا أننا لا نعرف عنها شيئاً محدداً... والسبب في ذلك أنه لما كانت الصور والمقولات قد فرضت على الطبيعة من قبلنا نحن، فإنه لا سبيل إلى تطبيق أمثال هذه المبادئ بطريقة مشروعة على المعقولات أو الحقائق أو الأشياء في ذاتها. وقد تكون في إستطاعة ذهن آخر غير ذهننا نحن البشر أن يدرك تلك المعقولات، أو ـ الأشياء في ذاتها، ولكن الذي لا نزاع فيه هو أنه ليس لدينا نحن البشر حدس عقلي من هذا القبيل. ولو أننا حاولنا تطبيق مقولاتنا الذهنية على تلك المعقولات، فإننا لن نتوصل إلى أية معرفة عقلية، بل سنكون عندئذٍ قد تجاوزنا دائرة الحدس الحسي التي هي النطاق الوحيد المشروع لاستخدام تلك المقولات. ومن هنا فإنه ليس في وسعنا بأي حال من الأحوال أن نُكوِّن في أذهاننا مفهوماً إيجابياً عن (الشيء في ذاته)، بل كل ما نستطيع أن ـ نفعله هو أن نتصوره بطريقة سلبية صرفة. وإذا كان كنط يقرر أن مفهوم (الشيء في ذاته) لا ينطوي على أي تناقض، فذلك لأنه ينسب إلى هذا المفهوم أهمية كبرى من حيث أنه يقضي على كل أمل قد يراودنا في الوصول إلى حدس عقلي. فللشيء في ذاته مفهوم سلبي يضطرنا إلى وضع حد أمام دائرة إمتداد الذهن البشري، وكأنما هو تذكير مستمر لنا بأن «دائرة التجربة» هي غير «دائرة الوجود» أو أننا لا نستطيع أن نبدأ من «الظواهر» لكي نرقى إلى «الأشياء في ذاتها».

2 ـ ذهب كنط إلى القول «بأن مجرد شعوري بوجودي الخاص هو في الوقت نفسه شعور مباشر بوجود أشياء أخرى خارج ذاتي «مما يدل على أنه قد رفض المثالية الذاتية التي كانت تعتبر الأشياء الممتدة مجرد أوهام محضة. وهو إذا كان قد حرص على تأكيد «الشيء في ذاته» فذلك لأنه قد اعترف منذ البداية بوجود «واقع» ثابت يؤثر على شعورنا، ولولا تأثيره لبقي شعورنا عاطلاً غير ذي موضوع. حقاً إن الطبيعة الدفينة لهذا «الشيء في ذاته» مجهولة لنا تماماً في التجربة، ما دام كل موضوع تجربة هو بالضرورة ظاهرة فإننا مع ذلك في حاجة الى تقرير وجود هذا «الشيء في ذاته حتى نتجنب خطر الوقوع في المثالية الذاتية. وفي هذا يقول كنط نفسه بصراحة «إن المثالية تنحصر في القول بأنه ليس ثمة موجودات أخرى غير الموجودات المفكرة، وبذلك تكون الموضوعات الأخرى التي نعتقد أننا ندركها في الحدس (أو العيان الحسي) مجرد تمثلات كاملة في موجودات مفكرة، دون أن ـ يكون هناك أي مقابل لها في العالم الخارجي. ويقرر كنط على العكس من ذلك أن هناك موضوعات ماثلة أمامنا، موضوعات مقدمة لحواسنا وخارجة عنا ولكننا لا نعرف منها إلا ظواهرها، أعني تلك

التمثلات التي تحدثها فينا هذه الموضوعات وتأثيرها على حواسنا. فهل يمكن أن نسمي مثل هذا الموقف بالمثالية؟... إنه على العكس تماماً».

3 ـ تقوم نظرية كنط في الجوهر على تصوره للزمن دون المكان، بالرغم من أن ـ المادة ـ وهي الجوهر ـ يلزم أن يكون في مكان ما، كما أنها توجد في زمن. فما سبب إغفال كنط عنصر المكان في نظريته عن الجوهر؟ كان ينبغي على كنط أن يُدخل المكان مع الزمن في نظائر الخبرة، ولعل من أسباب إهتمامه بالزمن أكثر من المكان في هذا السياق هو أن عالم الظواهر إنما نعرفه بفضل الحدوس الحسية التي نستقبلها منه، هذه الحدوس إنما هي فينا وليست في الخارج، وما فينا ينتمي إلى الحس الداخلي الذي صورته الزمن.

ولعل السبب الرئيسي لإغفال كنط تناول المكان في نظائر الخبرة أنه قد سبق له أن اهتم بالزمن فقط، فلما أحس ـ فيما يبدو ـ بضعف موقفه في تناسيه للمكان لم يستطع أن يصحح خطأه ـ لأن تصحيحه للخطأ كان يستلزم منه أن يعيد كتابه فصل الرسوم الخيالية الترنسندنتالية (الشيماتزم) وان يعيد كتابة الفصل الخاص بالجوهر، ويبدو أنه أحس أن تغيير هذين الفصلين يتبعه تغير في الخطوط الرئيسية لمذهبه كله. فترك كل شيء على ما هو عليه.

4 ـ ميز كنط بين نوعين من الميتافيزيقا: ميتافيزيقا غير مشروعة وميتافيزيقا مشروعة أما الميتافيزيقا غير المشروعة فهي الميتافيزيقا الكلاسيكية، وأما المشروعة فهي ميتافيزيقا الخبرة المتمثلة في ميتافيزيقا الظواهر وميتافيزيقا الأخلاق.

5 ـ يؤدي تحليل كنط للمعرفة الرياضية والنظرية إلى الرأي القائل بأن المعرفة النظرية تتألف كلها من ترتيب مادة الإدراك الحسي الواقعة في المكان والزمان وفقاً للمقولات. وهكذا تكون المعرفة حسية وعقلية على السواء فهي الحصيلة المشتركة للإدراك الحسي وللتفكير.

6 ـ إستهدفت نظرية كنط في المعرفة عموماً للكثير من الحملات، فذهب البعض إلى أن الخطأ الأكبر الذي وقع فيه كنط هو قوله بأن كل حدس لا بد من أن يكون حسياً، وبالتالي أنه ليس في وسعنا مطلقاً الوصول إلى أي حدس عقلي. وأصحاب هذا الرأي يشتركون مع أرسطو وغيره في القول بأن في استطاعة العقل أن يحيل المحسوس إلى معقول عن طريق التجريد، ومن ثم فإنهم يقررون بأن في الإمكان استخلاص العلم من صميم المحسوس. ولكن الظاهر أن كنط قد سلم ضمناً بنزعة حسية متطرفة، فلم يكن في استطاعته من بعد أن ينقد الكلمات والمبادئ الضرورية إلا برد المقولات والمعاني القبلية إلى ملكة ذاتية خاصة، هي ملكة العقل الفعال. والحق أن المسؤول عن هذا الخطأ هو نزعة كنط الاسمية Nominalisme المتطرفة، فقد ذهب كنط (حتى

في رسالته اللاتينية المتقدمة) إلى أن المفاهيم أو المعاني ليست مشتقة من الخبرة بأية حال، وأن التصورات القبلية سابقة على التجربة سبقاً مطلقاً. وهذا ما دفعه إلى القول بأن أي تجريد نحققه في المحسوس لا يمكن أن يمدنا بتصورات تتجاوز نطاق المعرفة الحسية، بحيث أنه مهما ذهبنا في التجريد إلى أقصى حد، فإن تمثلاتنا لا بد من أن تظل مجرد تصورات حسية إلى أبعد مدى ومعنى هذا أن كنط قد أنكر إمكان قيام «حدس عقلي» أو تجريد ميتافيزيقي، لأنه رأى أن التجريد الذي نحققه في مجال المحسوس لن يعطينا إلا مجرد محسوس، أعني أنه مجرد عملية تعميم لصورة تقدمها لنا الخبرة الحسية.

الخاتمة

بعد أن أوضحت مفهوم الجدل لدى كل من أرسطو وكنط وتناولت بالدراسة المباحث المتعلقة بمفهوم الجدل لدى كل من الفيلسوفين، يمكنني إجمال النتائج العامة التي إنتهيت إليها من بحثي في النقاط الآتية:

1 ـ الجدل هو أسلوب للمناقشة والتعليم، وقد نشأ مصطلح الجدل عن الأسلوب اليوناني في فن الحوار.

ولمصطلح الجدل معنى عام وثمانية معان خاصة.

أما عن الجدل بالمعنى العام فهو منهج للحوار، يصل في بعض الأحيان إلى الحقيقة بواسطة الاستدلال.

وأما المعاني الثماني الخاصة فهي:

أ ـ منهج للدحض بواسطة فحص النتائج المنطقية.

ب ـ إستدلال سوفسطائي.

جـ ـ منهج للتقسيم أو لإعادة تحليل الجنس منطقياً إلى أنواعه.

د ـ منهج لفحص الأفكار المجردة العامة المتعالية بواسطة بعض عمليات الاستدلال ونصل إلى هذه الأفكار مبتدئين من الجزئيات أو الفروض.

هـ ـ إستدلال منطقي أو مناقشة تستخدم مقدمات محتملة أو مقبولة فقط.

و ـ المنطق الصوري.

ز ـ نقد منطق الخداع بإظهار التناقضات التي يقع فيها العقل حيث يتجاوز الخبرة في معالجته للموضوعات الترنسندنتالية.

حـ ـ وأخيراً يعني الجدل التطور المنطقي للفكر أو للحقيقة من خلال الانتقال من الفكرة ونقيضها إلى المركب من هذه المتقابلات.

2 ـ الجدل عند أرسطو هو استدلال، يقوم على مقدمات محتملة مستمدة من آراء الجمهور أو العلماء ـ ونعلم أن ممارسة الجدل كانت نشاطاً رئيسياً في أكاديمية أفلاطون التي كان ينتمي إليها أرسطو من عام 367 ق.م. حتى وفاة أفلاطون عام 347 ق.م.

وقد كان كتاب الطوبيقا الأرسطي كما يبدو يُقصد به أن يكون معيناً في هذه المناقشة الجدلية، فهو كتاب مختصر لمعرفة كيفية إقامة الحجج أو تفويضها عن طريق المواضع المعطاة أو الفروض.

وكتاب الطوبيقا فريد من نوعه يختلف من حيث الهدف والطبيعة عن مؤلفات أرسطو الأخرى التي كثيراً ما يقارن بها.

ويبدو أن ممارسة فني التصنيف والتعريف في الأكاديمية هي التي حددت محتويات كتاب الطوبيقا، ومن الممكن أن تكون نظرية المحمولات هي التي أكسبت كتاب الطوبيقا الوحدة بما ينطوي عليه من وحدة قد درسها الأكاديميون من قبل، لأن أرسطو يعرض للمصطلحات الأساسية مثل الخاصة والعرض والجنس والنوع والفصل كما لو كانت معروفة من قبل. ومن ثم يتضح أن كتاب الطوبيقا هو نتاج للتفكير في المنهج الجدلي المستخدم في المسائل المتعلقة بالتعريف والتصنيف، ويعد كتاب الطوبيقا أول بحث منظم كتب عن الجدل. ويفتخر أرسطو بحق بأسبقية معالجته للموضوع ويعتبر كتاب السوفسطيقا متمماً لكتاب الطوبيقا إذ أن خاتمة الأول تعد بمثابة خاتمة لكتاب الطوبيقا.

ويقول أرسطو أن كتابه مفيد في ثلاثة أغراض هي التعليم. والمناقشات والعلوم الفلسفية.

وقد تناول أرسطو في كتاب الطوبيقا ثلاث نظريات هامة هي: نظريته في التعريف ونظريته في القياس والاستقراء الجدليين.

3 ـ عرف كنط الجدل تعريفات مختلفة في سياقات مختلفة: عرفه في مكان ما بأنه منطق الخداع، ويقصد بذلك أن الجدل يتناول مبادئ صورية للفكر لكن بعض من استخدموه كانوا ميالين إلى جعله أداة لتوسيع معارفنا عن الأشياء. وهم في ذلك مخدوعون لأنهم ظنوا أنهم اكتشفوا بالجدل معارف جديدة عن العالم لكننا نجد تعريفاً آخر يسوقه كنط للجدل الأرسطي، فيقول عنه إنه ذلك الذي يستبعد كل مضمون للمعرفة وينحصر في استعراض الأغاليط الكامنة في صور الأقيسة، وهما تعريفان مختلفان وكلاهما بعيد عن معنى الجدل الأرسطي. وقد تعرض كنط في باب الجدل الترنسندنتالي إلى نقد كل ميتافيزيقا العقليين فموضوع الجدل الترنسندنتالي هو إثبات بطلان الميتافيزيقيات السابقة وأنها «خداع» وأنها ميتافيزيقيات غير مشروعة وقد نادى كنط في هذا الباب بأن العقل الخالص في استخدامه النظري أي في وظيفته البرهانية غير قادر على إثبات وجود ما يتعالى على خبرتنا الإنسانية، ومن ثم قرر كنط في باب

الجدل أن الميتافيزيقا النظرية ـ أي التي تثبت بالبرهان وجود كائنات أو معان تفوق قدراتنا الحسية مستحيلة كعلم.

وقد ميز كنط في باب الجدل الترنسندنتالي بين نوعين من الأغاليط «الأغلوطة المنطقية» و«الأغلوطة الترنسندنتالية».

الأولى: قياس فاسد من الناحية الصورية.

والثانية: قياس تتضمن إحدى مقدمتيه ما أسماه من قبل (فكرة ترنسندنتالية) ونتيجة فاسدة من الناحية الصورية.

وقد اختلف مؤرخو الفلسفة في الحكم على قيمة (الجدل الترنسندنتالي) فذهب قوم إلى أن كنط أراد من ورائه بيان استحالة قيام أية ميتافيزيقا نظرية، بينما قال آخرون إنه لم يقصد من ورائه إلا القضاء على الميتافيزيقا الإيقانية (الدوجماطيقية) بكافة فروعها. مستنداً إلى تقسيم وولف الثلاثي للميتافيزيقا إلى علم نفس عقلي وعلم كون عقلي وعلم لاهوت عقلي.

4 ـ قال أرسطو بعشر مقولات هي:

الجوهر والكم والكيف والعلاقة والمكان والزمان والوضع والملك والفعل والإنفعال.

ومقولات أرسطو هذه هي كل ما يمكن أن يقال عن الجوهر، وليس لأي مقولة من هذه القائمة وجود بدون جوهر تحمل عليه، وتعد مقولاته من هذه الجهة محمولات لجواهر ذات وجود واقعي.

وأعتقد أن كنط قد إستعان بمقولات أرسطو الأربع الأولى في وضع قائمته لصور الأحكام وكذا في وضع قائمة المقولات.

5 ـ قال أرسطو بعدة تصنيفات للقضايا إصطنعنا لها تصنيفاً جديداً.

فصنفناها في قائمتين:

تقوم القائمة الأولى على النظر إلى مضمون القضية وتقوم الثانية على النظر إلى صورة القضية.

وتعد القائمة الثانية، كذلك رائدة لكنط في وضعه لقائمتي صور الأحكام والمقولات.

6 ـ يعد بحث أرسطو في القضايا بمثابة تمهيد لنظريته في التعريف وتعد نظريته في التعريف جزءاً من دراسته للقضايا الجدلية.

7 ـ التعريف عند أرسطو هو تحديد الصفات التي يشترك فيها الأفراد والتي يصدق عليها

كلي من الكليات.

وقد قال أرسطو بكليات خمسة هي:

الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض، ورأى أنه من الممكن تصنيف الكائنات الطبيعية في أنواع، وهذه الأنواع تندرج تحت أجناس وتلك بدورها تندرج تحت أجناس أعم وهكذا.

والعلم بنوع من الأنواع إنما يكون بتعريفه، وتعريفه إنما يكون بذكر ماهيته، والماهية تتألف من الجنس الذي يندرج تحته ذلك النوع مضافاً إليه الفصل الذي يفصله عن بقية الأنواع التي تقع معه تحت جنس واحد. والتعريف عند أرسطو مرتبط بالتصنيف، وكذلك التصنيف عنده مرتبط بالتعريف، فإذا أردنا أن نعرف، وجب علينا أن نصنف، وإذا أردنا أن نصنف وجب علينا أن نعرف.

وقد قال أرسطو بنوعين من التعريف.

تعريف بالجنس والفصل الموجب، وتعريف بالجنس والفصل السالب.

8 ـ قال أرسطو بثلاثة أنواع من الاستقراء هي:

الاستقراء التام، ودرسه في كتاب التحليلات الأولى. وما يمكن تسميته بالاستقراء الحدسي ودرسه في كتاب التحليلات الثانية.

والاستقراء الجدلي، ودرسه في كتاب الطوبيقا:

أ ـ الاستقراء التام

يسمى الاستقراء تاماً حين يُحصى كل الأمثلة الجزئية، لكن أرسطو يعني هنا بالأمثلة الجزئية ما يدل على أنواع لا ما يشير إلى الجزئيات والاستقراء التام غير ممكن في حدود المثال الذي ضربه أرسطو، ولكي يكون الاستقراء تاماً يجب أن تدل مقدماته على أجناس أنواعها متناهية العدد أو على أنواع عدد أفرادها متناهية. وبالرغم من كل ما قيل عن الاستقراء التام فما زالت له قيمة كبرى لأننا نستخدمه في حياتنا اليومية والعلمية على السواء، فبدون الاستقراء التام لا يتسنى لنا أن نقيم قضية عامة بل نضطر إلى إحصاء كل حالة جزئية، ومثال ذلك استخدمنا الكلمات كل وجميع ونحن نعرف إبتداءً ما أفرادهما.

ب ـ الاستقراء الحدسي

كان أرسطو يعرف أن ذلك النوع من الاستقراء يوصلنا إلى الحقائق الضرورية بحدس عقلي أو هذه الحقائق يمكن التأكد من صدقها بمثل أو بأكثر.

وقد عرف أرسطو هذا النوع من الاستقراء بأنه العملية التي ندرك بواسطتها أن مثلاً جزئياً دليل على صدق تعميم ما.

وتقوم كل قضايا الحساب والهندسة على هذا النوع من الاستقراء.

جـ ـ الاستقراء الجدلي

هو إستقراء إحتمالي يقوم على مقدمات ظنية لا يقينية.

ونظرة أرسطو للاستقراء في كتاب الطوبيقا مختلفة عن نظرته له في التحليلات الأولى والثانية حيث يرى في الباب الأول من الطوبيقا أن الاستقراء هو انتقال من الأفراد الجزئية إلى الكليات.

ويقرر أيضاً في الباب الثامن من الطوبيقا أن الاستقراء ينتقل من حالات فردية إلى حالات كلية، ومن المعلوم إلى المجهول.

9 ـ ميز أرسطو بين ثلاثة أنواع من الأقيسة وهي:

أ ـ الأقيسة الجدلية

ب ـ الأقيسة المموهة

جـ ـ الأقيسة البرهانية أو العلمية.

ولا تختلف هذه الأنواع الثلاثة للقياس من حيث صورتها بل يكمن الاختلاف فيما بينها في نوعية المقدمات التي تبدأ منها، فالقياس الجدلي يتفق مع البرهاني في أنه إستدلال صحيح، ويختلف عنه في أن مقدماته محتملة ولا يتفق مع السوفسطائي في شيء، لأن هذا يستند إلى قضايا مموهة. والاستدلال فيه قد يكون صحيحاً أو فاسداً. ومن ثم يتضح أن الجدل ليس علماً أو منهجاً للعلم كما أراد أفلاطون ولكنه الاستدلال على وجه الاحتمال، ويستعمل في الخطابة بنوع خاص.

10 ـ إستخدم أرسطو أربعة ثوابت منطقية وهي السلب والربط والتضمن والفصل. إستخدم السلب حين وضع قواعد التقابل بين القضايا المتناقضة والمتضادة. واستخدم الربط والتضمن حين صاغ القياس في صورة قضية شرطية متصلة تعبر المقدمتان مرتبطتين بواو العطف عن المقدم، وتعبر النتيجة عن التالي. واستخدم ثابت الفصل حين ميز بين المقدمة الجدلية والمسألة الجدلية. وذلك في كتاب الطوبيقا.

11 ـ إعتقد كنط أن علم المنطق قد تم وإكتمل على يد أرسطو كنسق من نظريات مطلقة الصدق. وأن أي جهد قام به المناطقة من بعد أرسطو إنما هو مزيد من تحسين أو تنسيق، لاضافة نظرية جديدة أو تصحيح أخطاء.

وقدأدعى كنط أن تعريفه للمنطق الصوري وتقسيمه له وتصنيفه لصور الأحكام يتفق وموقف أرسطو، لكننا نشك في صدق الإدعاء. لم يخلط أرسطو بين المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة بينما خلط كنط بينهما عن قصد، لا لأنه لم يعرف حدود المنطق وإنما لأنه

أراد الاستعانة بالمنطق لتحقيق أغراضه المعرفية والميتافيزيقية. ومن ثم يكون خلط كنط أكثر خطراً ويدل على هذا الخلط إدخاله العقل الفعال، وهو تصور أبستمولوجي في تعريف المنطق، كما يدل على ذلك أيضاً تعريفه للجدل ليخدم أغراضه الميتافيزيقية وجعله القضية الشخصية نوعاً متميزاً عن القضية الكلية. وقد صدق العالم المنطقي المعاصر «وليم نيل» حينما قال «إن كنط بمذهبه الترنسندنتالي قد بدا إبتكار الخليط الغريب من الميتافيزيقا والأبستمولوجيا. فقدمه هيجل وسائر مثالي القرن التاسع عشر على أنه منطق».

وقد قسم كنط المنطق إلى قسمين: منطق صوري ومنطق ترنسندنتالي وسمى المنطق الصوري بالمنطق العام.

وقسم المنطق الصوري إلى مبحثين رئيسيين: مبحث التحليل ومبحث الجدل، وقصد بالتحليل البحث في التصورات والقضايا والأقيسة، ورأى أن التحليل لا يقدم لنا معارف جديدة عن العالم، وإنما يقدم لنا المبادئ الصورية التي يسير عليها الفكر في استدلاله.

وقد إتخذ كنط هذا البحث ليكون رائداً له في إقامة ما أسماه التحليل الترنسندنتالي الذي حوى نظريته الجديدة في المقولات. وتحليل المبادئ الذي حوى عدداً من القضايا التركيبية القبلية المشتقة من تلك المقولات والتي إتخذها فروضاً قبلية للإدراك العام والفكر.

وقد قسم كنط المنطق الترنسندنتالي إلى تحليل ترنسندنتالي وجدل ترنسندنتالي.

نلاحظ أن تقسيم كنط للمنطق الصوري إلى تحليل وجدل يتسق إلى حد ما ولكن ليس إتساقاً كاملاً مع منطق أرسطو. فبينما يقصر أرسطو التحليل على موضوع الاستدلال، يرى كنط أن التحليل يضم مبحث التصورات والقضايا إلى جانب مبحث الاستدلال. ومن ثم يتضمن التحليل بالمعنى الكنطي كتب المقولات والعبارة لأرسطو إلى جانب كتابيه في التحليلات. وبينما يرى أرسطو أن الجدل هو القياس الاحتمالي، يستخدم كنط الجدل بمعنى مختلف.

كما نلاحظ أن كنط لم ينظر دائماً إلى المنطق الصوري نظرة أرسطية خالصة، وإنما أراد أيضاً أن يجعله عنصراً من عناصر فلسفته (النقدية).

ومن الشواهد على هذه النظرية «النقدية» إلى المنطق الصوري نظرته إلى الجدل حين عرفه بأنه منطق الخداع.

12 ـ تعلق الفلسفة النقدية أهمية كبرى على مقولات العقل الفعال، لأنها تعتبر هذه المقولات بمثابة المبادئ القبلية التي تجعل التجربة ممكنة بصفة عامة وليست التجربة هي الأصل في إمكان قيام تلك المقولات أو التصورات الذهنية بل العكس صحيح.

وإذا قارنا بين لوحة الأحكام ولوحة المقولات لوجدنا فوراً الرابطة الوثيقة جداً بينهما. فمثلاً في مقولة العلة نجد أن ثمة تناظراً دقيقاً بين الحكم الشرطي المتصل وبين

مقولة العلية، من حيث أن العلاقة بين العلة ومعلولها هي نفس العلاقة بين المقدم والتالي في الحكم الشرطي المتصل، وكذلك في مقولة الجوهر نجد أن العلاقة بين الجوهر والعرض هي نفس العلاقة بين الموضوع والمحمول في الحكم الحملي، وكذلك الحكم التركيبي الذي يتم في الواقع بواسطة مقولة الوحدة، هو علاقة مناظرة لتلك التي يقيمها الحكم الكلي. وفي إشتقاق كنط المقولات من صور الأحكام تعسفاً. فهو يشتق مقولة الجوهر مثلاً من صور القضية الحملية. وذلك يتضمن أن كل قضية حملية إنما هي قضية عن جوهر وليس هذا صحيحاً ولا أساس لتقرير كنط أن قائمة مقولاته كاملة العدد، وأنها القائمة الوحيدة الممكنة فقد أدرك أن هناك مقولات أخرى لا تتضمنها قائمته مثل التصور القبلي للوحدة العضوية لكنه لم يضمنها قائمته لأننا فيما يقول لا نستطيع أن نكون فكرة محددة عن هذه المقولات ونضيف أن هيجل في القرن التاسع عشر إقترح قائمة للمقولات مختلفة عن قائمة كنط وأن «وايتهد» في القرن العشرين رأى أن لدينا تصوراً قبلياً للحوادث ذات الأبعاد الأربعة وليس هذا مما يندرج في مقولات كنط.

13 ـ تقوم نظرية كنط في الجوهر على تصوره للزمن دون المكان، بالرغم من أن المادة وهي الجوهر ـ يلزم أن تكون في مكان ما، كما أنها توجد في زمن. فما سبب إغفال كنط عنصر المكان في نظريته عن الجوهر، كان ينبغي على كنط أن يدخل المكان مع الزمن في نظائر الخبرة، ولعل من أهم أسباب إهتمامه بالزمن أكثر من المكان في هذا السياق هو أن عالم الظواهر إنما نعرفه بفضل الحدوس الحسية التي نستقبلها منه، هذه الحدوس إنما هي فينا وليست في الخارج وما فينا ينتمي إلى الحس الداخلي الذي صورته الزمن.

ولعل السبب الرئيسي لإغفال كنط تناول المكان في نظائر الخبرة أنه قد سبق له أن إهتم بالزمن فقط، فلما أحس ـ فيما يبدو ـ بضعف موقفه بتناسيه للمكان لم يستطع أن يصحح خطأه ـ لأن تصحيحه للخطأ كان يستلزم منه أن يعيد كتابة فصل الرسوم الخيالية الترنسندنتالية الشيماتزم، وأن يعيد كتابة الفصل الخاص بالجوهر ويبدو أنه أحس أن تغيير هذين الفصلين يتبعه تغيير في الخطوط الرئيسية لمذهبه كله، فترك كل شيء على ما هو عليه.

14 ـ ميز كنط بين نوعين من الميتافيزيقا: ميتافيزيقا غير مشروعة، وميتافيزيقا مشروعة. أما الميتافيزيقا غير المشروعة فهي الميتافيزيقا الكلاسيكية، وأما المشروعة فهي ميتافيزيقا الخبرة المتمثلة في ميتافيزيقا الظواهر وميتافيزيقا الأخلاق.

15 ـ أن التفرقة التي يقيمها كنط بين (الظاهرة) و(الشيء في ذاته) تستند إلى تمييز جوهري بين الطريقة التي تبدو لنا على نحوها الأشياء، وطبيعة هذه الأشياء في ذاتها. وعلى الرغم من أن هذه الطبيعة في ذاتها هي بمعنى ما من المعاني موضوع للتفكير، أو حقيقة معقولة إلا أننا لا نعرف عنها شيئاً محدداً.

16 ـ إن مبدأ المعرفة عند أرسطو هو الإحساس المباشر لشيء حاضر في الحال يوصف بأنه جزئي، أي أن المعرفة تبدأ عنده دائماً من التجربة الحسية المباشرة وهذه التجربة هي مصدر كل معرفة عنده.

وبذلك يعد أرسطو مؤسساً للمذهب المعروف باسم المذهب الحسي، ومع ذلك فهو مضطر إلى القول بنوع من المبادئ الضرورية أو المبادئ الأولى وإلا لتسلسلت المعرفة إلى غير نهاية، فالذهن ليس صفحة بيضاء بكل معنى الكلمة بل فيه استعداد ما للمعرفة يرتبط بطبيعة الذهن ذاتها، ويظهر هذا الاستعداد فيه في صورة البديهيات الأولى.

وإذا كان للحس عند أرسطو كل هذه الأهمية فما وظيفة العقل عنده إذن؟ إن أرسطو رغم أنه زعيم المذهب الحسي إلا أنه كان عقلياً إلى درجة كبيرة. فالحس عنده لا غنى عنه لأنه يعطينا المادة الخام للمعرفة، لكنه إنما يعطينا إياها معلومات مفككة لا صلة بينها، فلا بد من تدخل العقل لتنظيم هذه المعلومات وربطها بعضها ببعض واستخلاص ما يمكن استخلاصه منها باتباع قواعد معينة لا بد من توافرها. ولا يمكن الوقوف على هذه القواعد إلا بدراسة المنطق.

ونجد موقفاً مشابهاً لموقف أرسطو هذا عند كنط إذ نعلم أن تحليل كنط للمعرفة الرياضية والنظرية يؤدي إلى الرأي القائل بأن المعرفة النظرية تتألف كلها من ترتيب مادة الإدراك الحسي الواقعة في المكان والزمان وفقاً للمقولات. وهكذا تكون المعرفة حسية وعقلية على السواء فهي الحصيلة المشتركة للإدراك الحسي والتفكير.

17 ـ قصد كنط في كتابه نقد العقل الخالص إلى أمرين:

الأول: هو استكشاف الصور والمبادئ الترنسندنتالية للتجربة، وبذلك يسوغ صحتها.

والثاني: هو تفنيد الإدعاء الذي يزعم معرفة موضوعات (مفارقة)، للتجربة متعالية عليها. وبالقياس إلى المقصد الأول كانت محاولة كنط فاتحة عصر جديد، لأنه أدخل في وجهة النظر الفلسفية تغييراً قد شبهه هو نفسه بالثورة التي أحدثها (كوبرنيق) في علم الفلك.

18 ـ من الأعمال الهامة التي قامت بها الفلسفة الكنطية إبرزها لفكرة التناقض فقد كان الاعتقاد الشائع أن المعرفة إذا إنزلقت إلى التناقض عدّ ذلك دليلاً على إنحراف عرضي يرجع إلى لون من ألوان الخطأ الذاتي في البرهان أو الاستدلال. . .

وقد ذهب كنط إلى أن الفكر ينزع نزوعاً طبيعياً إلى الوقوع في التناقض كلما حاول إدراك اللامتناهي. ومن هنا فقد قدم كنط خدمة كبرى للفلسفة حين أشار إلى متناقضات العقل، ذلك لأن التعرف على هذه المتناقضات قد ساعد إلى حد كبير في التخلص من صرامة الفهم الميتافيزيقي كما ساعد في لفت الأنظار إلى حركة الفهم الجدلية.

المصادر والمراجع

أولاً ـ المراجع العربية

1 ـ ابن النديم الفهرست ـ المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة.

2 ـ ابن رشد تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل ـ تحقيق وتعلق د. محمد سليم سالم ـ الهيئة المصرية للكتاب ـ 1980.

3 ـ ابن رشد تلخيص كتاب الجدل ـ حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور تشارلز بتروث. شارك في التحقيق ـ د. أحمد عبد المجيد هريدي ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1979.

4 ـ د. أحمد فؤاد الأهواني فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ـ دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة، 1954.

5 ـ أزفلد كوليبه المدخل إلى الفلسفة ـ الطبعة الخامسة ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ 1965.

6 ـ د. ألبير نصري نادر المنطق الصوري ـ الطبعة الأولى ـ منشورات مكتبة العرفان ـ بيروت، 1966.

7 ـ الفرد تارسكي مقدمة للمنطق ولمنهج البحث في العلوم الإستدلالية ـ ترجمة د. عزمي إسلام ـ مراجعة د. فؤاد زكريا ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.

8 ـ د. إمام عبد الفتاح إمام المنهج الجدلي عند هيجل ـ دار المعارف القاهرة، 1969.

9 ـ إمانويل كنت مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً ـ ترجمة د. نازلي إسماعيل حسين ـ مراجعة الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1968.

10 ـ د. أميرة مطر الفلسفة عند اليونان ـ دار النهضة العربية، 1968.

11 ـ إميل بوترو فلسفة كانط ـ ترجمة الدكتور عثمان أمين ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1972.

12 ـ برتراند رسل تاريخ الفلسفة الغربية ـ الكتاب الأول، الفلسفة القديمة ترجمة د. زكي نجيب محمود مراجعة المرحوم أحمد أمين ـ الطبعة الثانية ـ الناشر مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة، 1967.

13 ـ بول موي المنطق وفلسفة العلوم ـ ترجمة د. فؤاد حسن زكريا ـ دار نهضة مصر ـ القاهرة.

14 ـ د. جميل صليبا المعجم الفلسفي ـ بالألفاظ العربية والإنجليزية والفرنسية واللاتينية ـ الطبعة الأولى ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت 1971.

15 ـ جون ديوي المنطق ـ نظرية البحث ترجمة د. زكي نجيب محمود ـ دار المعارف بمصر القاهرة، 1960.

16 ـ د. زكريا ابراهيم كانت أو الفلسفة النقدية ـ مكتبة مصر ـ 1972.

17 ـ د. زكريا ابراهيم مشكلة الفلسفة ـ الطبعة الثالثة ـ مكتبة مصر، 1971.

18 ـ د. عبد الرحمن بدوي أرسطو ـ الطبعة الرابعة ـ مكتبة النهضة المصرية ـ 1964.

19 ـ د. عبد الرحمن بدوي المنطق الصوري والرياضي ـ الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، 1968.

20 ـ د. عبد الرحمن بدوي إمانويل كنت ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت، 1977.

21 ـ د. عبد الرحمن بدوي ربيع الفكر اليوناني ـ الطبعة الرابعة ـ مكتبة النهضة المصرية ـ 1969.

22 ـ د. عبد الرحمن بدوي خريف الفكر اليوناني ـ الطبعة الرابعة ـ مكتبة النهضة المصرية، 1970.

23 ـ د. عبد الرحمن بدوي منطق أرسطو ـ تحقيق وتقديم ـ في ثلاثة أجزاء 1948 ـ 1949 ـ 1952، دار النهضة المصرية.

24 ـ د. عبده الراجحي فقه اللغة في الكتب العربية ـ دار النهضة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت، 1974.

25 ـ د. عثمان أمين رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف ـ 1967.

26 ـ د. علي سامي النشار المنطق الصوري ـ منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة ـ الطبعة

الرابعة ـ دار المعارف بمصر ـ القاهرة، 1966.

27 ـ **لوكاشيفتشي** نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث ـ ترجمة وتقديم د. عبد الحميد صبره ـ منشأة المعارف بالاسكندرية ـ 1961.

28 ـ **د. ماجد فخري** أرسطو طاليس المعلم الأول ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ـ 1958.

29 ـ **د. ماهر عبد القادر محمد** فلسفة العلوم الطبيعية ـ المنطق الإستقرائي ـ دار المعرفة الجامعية 1979.

30 ـ **د. محمد علي أبو ريان** تاريخ الفكر الفلسفي ـ الجزء الأول ـ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون ـ الطبعة الثانية ـ الدار القومية للطباعة والنشر، 1965.

31 ـ **د. محمد علي أبو ريان** تاريخ الفكر الفلسفي ـ الجزء الثاني ـ أرسطو ـ الطبعة الأولى ـ الكتاب العربي للطباعة والنشر ـ 1967.

32 ـ **د. محمد علي أبو ريان** تاريخ الفكر الفلسفي ـ الفلسفة الحديثة ـ الطبعة الأولى ـ دار الكتب الجامعية ـ 1969.

33 ـ **د. محمود فهمي زيدان** الاستقراء والمنهج العلمي ـ مكتبة الجامعة العربية ـ الطبعة الأولى ـ بيروت، 1966.

34 ـ **د. محمود فهمي زيدان** المنطق الرمزي نشأته وتطوره ـ دار النهضة العربية ـ بيروت، 1973.

35 ـ **د. محمود فهمي زيدان** كنط وفلسفة النظرية ـ دار المعارف ـ القاهرة، 1968.

36 ـ **د. محمود قاسم** المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو الصرية ـ 1966.

37 ـ **د. نازلي إسماعيل حسين** النقد في عصر التنوير «كنت» دار النهضة العربية ـ 1972.

38 ـ **وولف** فلسفة المحدثين والمعاصرين ـ نقله إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي ـ سلسلة المعارف العامة 1936.

39 ـ **يوسف كرم** المعجم الفلسفي ـ مكتبة يوليو ـ القاهرة، 1966.

40 ـ **يوسف كرم** تاريخ الفلسفة الحديثة ـ الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر ـ القاهرة، 1966.

41 ـ **يوسف كرم** تاريخ الفلسفة اليونانية ـ الطبعة الخامسة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1965.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

1- **Ackermann Robert,** Thesries of Knowledge, A. Critical Introduction, Tato Mograw. Hill publishing company. Ltd., Bombay. New Delhi- 1965.

2- **Allan, D. J., The Philosophy of Aristotle, 2nd Ed.,** Oxford University Press, London, 1970.

3- **Bautroux,** Etudes de philosophie, Paris, Alcan, 1913.

4- **Benn Alfred William,** History of Ancient philosophy, London Watts & Co. 1972.

5- **Benn Alfred William,** The philosophy of Greece. Considered in Relation to the character & History of its people, London, Grant Richards. 1898.

6- **Bréhier Emile,** Histoire de la philosophie, Tome premier L'Antiquité et le Moyen Age 1 Introduction Période Hellénique, Prosses. Universitaires de France, Paris. 1951.

7- **Bird Graham H.** Kant's theory of Knowledge London, 1962.

8- **Bonitz, H.,** Aristotlis Metaphysica, Berlin 1848- 9.

9- **Bonitz, H.,** Index Aristotelieus, Berlin 1870.

10- **Brochard, V.** Etudes de philosophie Ancienne et de philosophie Moderne, Paris, Librairie Félix Alcan, 1912.

11- **Brunschwig, J.,** Aristotle Topiques Tome 1 (Livres I- IV), Budé Series, Paris, 1967.

12- **Burnet. J.** Early Greek philosophy, London 1930, A & C Ltd.

13- **Burnet. J.** Greek philosophy, London, Macmillan, 1968.

14- **Collingwood, B.G.** An Essay on Metaphysics, Oxford Univ. Press, London, Lst. ed. 1940.

15- **De Pater, W. A.** Les topiques d'Aristote et la Dialectique Platonicienne. Fribourg, 1965.

16- **Evans, J. D. G.** Aristotle's Concept of Dialectic. Cambridge University Press. Cambridge. 1977.

17- **Ewing, A. G.** A short commentary on Kant's Critique of Pure Reason. Methuen, London 2nd ed, 1950. Repr., 1962.

18- **Forster, E. S.** Aristotle, on sophistical Refutations, Loeb Translation, London, 1955.

19- **Foulquié, Paul;** La Dialectique (Paris, 1949).

20- **Fuller, B.A.G.** A History of philosophy, Third Edition, revised by sterling M.

Memurrin- New Delhi, Oxford & Ibh publishing Co, 1955.

21- **Glanville Downey** Aristotle Dean of Early science Franklin watts INC. New York 1922.

22- **Goblot Edmond,** Vocabulaire philosophique Librairie Armand colin. Paris, 1917.

23- **Goblot Edmond,** Thaité De Logique Librairie Aramand Colin Paris, 1937.

24- **Gomperz, Theador,** Greek Thinkers, A History of Ancient philosophy, outhorized edition, Vol. I, Translated by Laurie Magnus, London, 1939- John Murray.

25- **Guthrie, W.K.C.,** A History of Greek philosophy Vols 1, 2, Cambridge, 1962.

26- **Hall, Roland,** Dialectic, the Encyclopedia of philosophy, Paul Edwards, Editor in Chief. Volume two, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press. New York.

27- **Hambruch, E.,** Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen Topik Berlin, 1904.

28- **Hamelin, O.** Le Système d'Aristote, Paris, 1920.

29- **Hegel, G. W. F.** Encyclopedia: The Logic of Hegel Translated From the Encyclopedia of philosophical Sciences; By William wallace, Oxford University Press; Second Edition, London, 1959.

30- **Hegel, G. W. F.** «Lectures on the history of philosophy» Tran, by E.S. Holdane & Frauces H. Simson 3 Vols., Routledge & Kegan Paul LTD second. Impression London, 1955.

31- **Heidegger, Martin,** Kant et le problime de la Métaphysique Introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et walter Biemel. Bibliothèquie de philosophie dirigée par Maurice Merleau - ponty et Jean-Paul Sartre. Gallimard 7e édition Paris, 1953.

32- **Jaeger, Werner,** Aristoteles, Transl, by R. Robinson. 2nd Decl. Ed., Oxford, 1948.

33- **Jaeger, Werner,** Aristotle. Fundamentals of the history of his development, Oxford, Clarendon Press, 1934.

34- **Joseph, H. W. B.** An Introduction to Logic, 2nd Edition Revised, Oxford at the Clarendon Press 1950.

35- **Kant Immanuel** Critique de La Raison Pure Traduction J. Barni. Revrie et corrigée par p. Arehambault 2- Tomes. Ernest Flammarion- Paris 1938.

36- **Kant Immanuel** Critique of Pure Reason. Trans by N. Kemp Smith Macmillan. London, 2nd IMP 1933, REprinted 1961.

37- **Kant Immanuel** Metaphysical Fowndation of Matural Sciences Trans by E.B. Bax, Bohn's Philosophical Library, 1883.

38- **Kant Immanuel** Prolegomena To Any Future Metaphysics That will be Able to present itself as a science trans by P. Lucas. Manchester University Press **Lsted.** 1953. 3 Rd. IMP, 1962.

39- **Kapp, Ernst** Greek Foundations of Traditional Logic, New York, 1942.

40- **Kneale William and Martha** The development of Logic, Oxford at the Clarendon Press. London, 1964.

41- **Korner S.** Kant. Penguin Series Middle sex. Lst. ed. 1955. REpr. 1960.

42- **La Lande, André** Vocabulaire Technique et critique de la philosophie, Hwitieme Edition Rev et augmentée, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

43- **Larkin, Miriam Therese,** Language In the philosophy of Aristotle Mouton, The Hague Paris, 1971.

44- **Le Blond, J. M.,** Logique et Methode chez.Aristote, Paris, 1939.

45- **Lewis George H.** Aristotle, - London 1864.

46- **Lindsay A. D.,** Kant, Oxford Univ. Press. London. Lst. ed 1934, Rpr. 1936.

47- **Lioyd, G.E.R.,** Aristotle: The Growth And Structure of his thought Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

48- **Magill, Frank N.** Master pieces of world philosophy in Summary Form. lst Edition. Harper & Basthers New York.

49- **Maier, H.,** Die Syllogistik des Aristotles, Tubingen, 1896- 1900.

50- **Mates, Benson,** Stoic Logic, Berkeley and Los Angeles, 1953.

51- **Mckeon, Richard.** Introduction to Aristotle, The Modern Library New York, 1947.

52- **Mckeon, Richard.** The Basic works of Aristotle Edited and with an Introduction Random House. New York, 1941.

53- **Motaggart, John M. E.** Studies in Hegelian Dialectic Cambridge, 1896.

54- **Mill, J. Stuart,** A sytstem of Logic. Longmans, Green and Co. London, 1941.

55- **Minto, Wiliam** Logic Inductive and Deductive, London, John Murray, 1927.

56- **Moravesik, J.M.E.** Aristotle. A Collection of Critical Essays. University of Notre Dame Press London, 1967.

57- **Oesterle John A.** Logic - The Art of Defining and Reasoning- Second Edition Prentice. Hal- Inc. Englewood Cliffs. N. J., 1963.

58- **Owen, G. E. L.,** ed. Aristotle on Dialactic-The Topics, Oxford, 1968.

59- **Owen, G. E. L.,** Dialectic and Eristic in the Treatment of the Form's, in Aristotle on Dialectice- The topics, ed. G.E.L. Owen Oxford, 1968.

60- **Owen, G. E. L.,** The Platonism of Aristotle, Dawes Hicks Lecture on philosophy, British Academy 1965.

61- **Poton. H. J.** Kant's Metaphysic of Expe.ience 2 Vols. Allenx Univ. London, Lst. ed., 1936. 2nd. ed. 1951.

62- **Picard, Cambridge, W. A.,** «Topica and De Sophisticis Elenchis», in the works of Aristotle translated into English under the editorship of Sir David Ross, Oxford, 1928.

63- **Randall, John Herman and Wood Bridge, Frederik J. E.,** Aristotle, Colombia University Press, New York 1960.

64- **Read Carveth** Logic Deductive and inductive- London. Alexander Morings Ltd. 1914.

65- **Robin, L.** Aristote. Paris, 1944.

66- **Ross, W. D.** Aristote, Oxford- London, 1964.

67- **Ross, W. D.** Aristotle's Metaphysics, Oxford, 1924.

68- **Ross, W. D.,** Aristotelis Fragmenta Selecta, Oxford, 1955.

69- **Ross, W. D.** The Works of Aristolle, Translated into English Vol. I. Categoriae and De Interpretatione By E. M. Edghill Analytica Priora By. A. J. Jenkinson. Analytica Posteriorn By G.R.G. Mure. Topica and De Sophisticis Elenchis By W. A. Pickard cambridge. Oxford University Press. London, 1950.

70- **Russel, B.** History of Western Philosophy London. George Allen, Univ. Ltd., 1961.

71- **Runes. D. D.** The Dictionary of Philosophy London 1945.

72- **Stace W. T.** A Critical History of Greek philosophy. London, Macmillan and Co., Limited, 1941.

73- **Stebbing, L. S.,** A Modern Introduction to Logic, Asia publishing House, London, 1966.

74- **Strawson P. F.** The Bounds of Sense An Essay on Kaut's Critique of pure Reason, Methuen & Co. Ltd. 1966.

75- **Taylor, A. E.** Aristotle, Thomas Nelson and Sons Ltd. London, 1945.

76- **Taylor, A. E.** Aristotle on His Predecessors, Translated with Notes and introduction, 2nd Ed. The Open Court publishing Co. Illinois USA 1969.

77- **Tricot.** Traité de Logique, formelle Vrin 1930.

78- **Von Wright, G. H.** The logical problem of Induction, Basil Blawell, Oxford, 1957.

79- **Zeller, E.** Outlines of the history of Greek philosophy. London, 1963.

s s s

الفهرس

1995/1 /519